生命科學系列經典

潘麟先生講授《金剛經》

潘 麟 著

版權聲明

包括本書在內的我的所有生命科學著作，都是源自於過去 40 多年，我深入學習東方傳統各流派文明文化、從事各類生命修證活動的智慧所得。“生命科學”一詞由我率先提出，但生命學的事實，則與人類文明，尤其是以中印為代表的東方文明的起源相伴而生。以現代文明的科學視角視之，這些終極的智慧結晶完全能夠建構和形成一門完善的生命科學體系（具體論述詳見我的各類著作）。遺憾的是，由於歷史原因，它們長期被封存在遠離都市的山林中，混雜於宗教或准宗教傳統中，而極少被大多數人理性認知，更不用說受益。這正是我提出建構和傳播“生命科學”的根本原因和願力所在。為讓更多人受益，讓思想、文明最大限度溝通，讓全球心靈越來越近，本人自願放棄名下所有著作版權，希望更多有識之士能夠將其翻譯成其他語種（這種翻譯含各種電子翻譯、紙張翻譯出版以及網路發佈）並廣泛傳播。

如您有這方面意願或想法，請隨時與我的工作團隊聯繫。

電話：+8617856345223

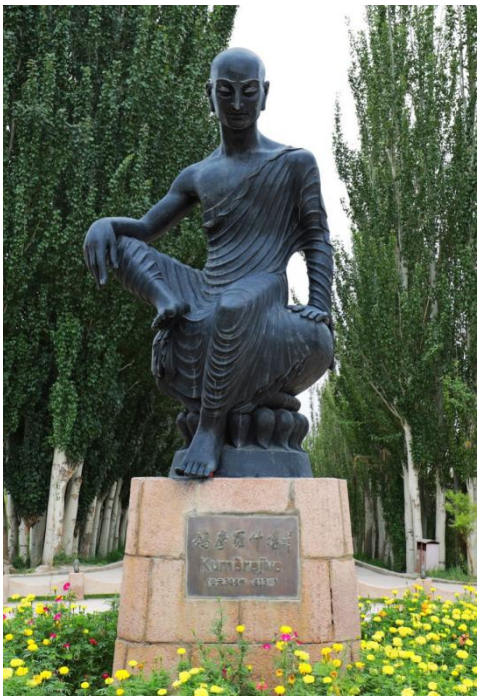
郵箱：m17856345223@163.com

WeChat:Dyglg_9999

願善增長。

潘麟（加拿大）

嚴重警告：潘麟先生所有生命學著作僅供讀者個人學習、研究和交流。任何人或組織不得以此謀取任何商業利益，否則必將追究法律責任。



附圖一：鳩摩羅什法師像

附圖二：本書作者

前言

2015年8月2日至7日，當代傑出的原創型學者和思想家潘麟先生在廣東省惠州市講授了《金剛經》，本書即是由講課錄音整理而成。

《金剛經》是般若類經典，古往今來，講解《金剛經》者代不乏人，但之前講解《金剛經》者幾乎都是高僧大德。這就造成了一種假象：《金剛經》衹是宗教的專屬品。其實，《金剛經》很早就已經走出了宗教的藩籬，成爲我們中華民族的一部根本經典、一部智慧經典，一直流傳至今。

數千年來，哲學家、思想家、文學家、宗教家等分別從各自的角度來闡釋《金剛經》，從《金剛經》中發掘出了不同的內涵與啟迪。這些著作各有千秋，無可替代。歷史發展到了今天，潘麟先生站在時代的高度，從生命科學的角度來闡釋《金剛經》，這是前所未有的。由於《金剛經》的經文全部是從聖賢的見地中、生命中自然流顯出來的智慧金言，這些數千年前的經文對於絕大多數現代讀者來說不僅艱澀難懂，更是難以運用於人倫日用之中，而生命科學提供了一個理解和詮釋經典的重要的、全新的視角，使人們更易理解和悟入經典的本意，引領人們到達全新的、最高的生命境界，從而造福於普天之下所有追求幸福快樂、追求生命圓滿的人們。

本書能夠面世，首先感謝潘麟先生的無私與大愛，先生將自己數十年來潛心研究與身心實踐之智慧結晶通過闡釋《金剛經》的方式，毫無保留地公佈於眾，讓無數在生命真相之路上苦苦探索的人們有法可依、有路可循；其次，感謝參與本書編輯整理工作的人員：劉建斌、蘆渭君、方方、羅薇、陳明等，此外還有眾多熱心人士的積極參與，就不一一列出，在此一并致以最誠摯的謝意！

潘麟先生簡介

潘麟先生，安徽定遠人，哲學碩士，生命學家，教育家，當代對生命科學有深刻貢獻的思想家。

長期致力於東方文明的傳播與推廣，注重中華傳統文化的創造性轉化和創新性發展；以心性傳承與實踐爲基礎，開創、倡導並推動生命科學的發展與普及。

主要著作有《家門沒上鎖》《皇冠瑜伽》《〈大學〉廣義》《到彼岸賞月》《〈瑜伽經〉直解》《以心傳心》《直指生命的真相》《〈中庸〉心要》《潘麟先生講授〈心經〉》等，部分著作被譯成英、俄等文字在國外出版，並撰有各類學術論文近百篇。

目錄

《金剛經》的成書背景　1
《金剛經》的學習方法　6
《金剛經》的譯者鳩摩羅什　133
《金剛經》經題的含義　188
第一品 法會因由分　422
第二品 善現啟請分　700
第三品 大乘正宗分　88
第四品 妙行無住分　10707
第五品 如理實見分　11414
第六品 正信希有分　11616
第七品 無得無說分　12626
第八品 依法出生分　13737
第九品 一相無相分　1422
第十品 莊嚴淨土分　14848
第十一品 無爲福勝分　16969
第十二品 尊重正教分　171
第十三品 如法受持分　175
第十四品 離相寂滅分　18484
第十五品 持經功德分　194
第十六品 能淨業障分　20202
第十七品 究竟無我分　20707
第十八品 一體同觀分　21414
第十九品 法界通化分　23534
第二十品 離色離相分　23736
第二十一品 非說所說分　23938
第二十二品 無法可得分　24645
第二十三品 淨心行善分　24746

第二十四品 福智無比分 25049
第二十五品 化無所化分 25150
第二十六品 法身非相分 25352
第二十七品 無斷無滅分 25655
第二十八品 不受不貪分 25957
第二十九品 威儀寂靜分 26159
第三十品 一合理相分 26462
第三十一品 知見不生分 27371
第三十二品 應化非真分 27573
後記：成佛之後做什麼？ 27977

附 錄
金剛般若波羅密經 28280
參考文獻 292

《金剛經》的成書背景

《金剛般若波羅密經》，簡稱《金剛經》，是大乘佛教的重要經典，約出現於西元元年前後（一說爲西元前一世紀）。從釋迦牟尼（約西元前565年—西元前486年）涅槃到《金剛經》面世間隔的這四百多年間，《金剛經》在哪裡？無從知曉。其實不僅是《金剛經》，所有大乘佛法的經典都不知道在哪裡。不要說一般人見不著，就連僧人也沒聽說過大乘佛經。因爲釋迦牟尼去世時，在印度廣爲流傳的是小乘佛教的經典，主要以《四阿含經》爲代表。

在印度佛教史上，先後有兩次大規模的誕經期。我們現在所見到的大乘經典和金剛乘經典都是後來集中出現的。到底這些經典從何而來？這是人類學術史上的千古之謎，到現在也沒有解開。

第一次集中誕經期自西元元年前後到西元三世紀，大約持續了兩三百年。在此期間，印度出現了車載斗量的大乘佛教經典。因爲沒有確切記載這些經典來自何處，所以小乘佛教的保守派一直認爲大乘佛教經典非佛說，乃是偽經。大乘佛教誕生後，佛教僧團慢慢地分化爲堅持小乘佛教思想的小乘師和追隨大乘佛教精神的大乘師兩個陣營。這兩個陣營之間經常有激烈的口誅筆伐。大乘僧人瞧不起小乘僧人，而小乘僧人認爲大乘佛教經典是魔說。直到現在，以斯里蘭卡爲代表的小乘佛教的部分僧人依然認爲佛從來沒有說過大乘佛教經典，佛說過的所有經典都被完整地保存在小乘佛教中。除此之外，包括《金剛經》《心經》在內的大乘佛教經典都是後人偽造的。

第二次集中誕經期在西元七、八世紀。這些經典現主要在中國西藏流傳，即藏傳佛教密宗（簡稱藏密）。藏密經典之多，可謂汗牛充棟。這些經典從何而來，也同樣沒有任何歷史記載。這一次，大乘佛教和密乘佛教也是互相指責。大乘佛教說密乘佛教經典非佛說；密乘佛教瞧不起大乘佛教，認爲大乘佛法不徹底。

很多時候，佛教僧團內部相互否定，互不認可對方是佛，鬥爭極爲嚴重，甚至到了你死我活的程度。他們就這樣不斷地爭論，一直持續到現在。衹是佛教界出於維護自己聲譽的目的，盡量掩蓋這些現象。所以，外界對此知之甚少。

客觀地說，小乘佛法、大乘佛法、密乘佛法都是佛說。衹要我們深入這些經典

就能知道，其中蘊藏的智慧衹有佛才能說出來，這些智慧之言一定是聖人說的。我們把「佛」看作聖人，是對「佛」作寬泛的理解。「佛」未必一定是釋迦牟尼佛，既然釋迦牟尼彰顯佛性（成佛）後說的話叫佛經，那麼別人彰顯佛性（成佛）後說的話也應該是佛經。因爲釋迦牟尼曾說過：「一切眾生皆有佛性，因有佛性皆可成佛。」數量如此之巨的佛經，斷然不會是釋迦牟尼一個人說的。具體到《金剛經》是不是他說的，有待商榷，當然也有可能是後世高僧成佛後仿釋迦牟尼而說。

中印歷史上有個共同的傳統——後來的智者把自己寫的經典署上過去聖人的名字。這樣做有兩個原因：

第一個原因是爲了使這部經典流傳下去。如道家，從晉代到宋代的一千多年間誕生了諸多署名爲「太上老君」的經典。「太上老君」一般認爲是老子，老子生於春秋時代，他並未說過那麼多的經典，因此那些經典顯然系後人所說。因爲衹要署上聖人的名字，大家就不敢輕易毀損，這部經典便得以千古流傳。

第二個原因是這些經典的核心思想來自聖人。比如，這些經典儘管不是老子本人親自所寫，而是其徒子徒孫所寫，但衹要他們能夠遵循老子的思想，能夠體現老子的智慧和精神，署名老子也無可厚非。佛經亦是如此，若釋迦牟尼的徒子徒孫把他的思想吃透了並據其思想寫了幾部經典，從某種意義上來說，也算是釋迦牟尼所寫。他們認爲自己衹是代筆者，這些經典表達的是若干年前的聖人釋迦牟尼的思想，因此署名釋迦牟尼。

因此，哪些是釋迦牟尼在世時說的經典，哪些是後世人寫的經典，這是歷史上永恆的一個謎。兩千多年來，中印乃至全世界的學者們一直努力想要解開這個謎團，但始終沒能解開。

憑常情而論，釋迦牟尼時代不可能誕生這麼多的經典，這不符合歷史發展規律。因爲當時識字的人極少，而且要把經典刻在樹葉上，無論是大量刻寫還是長久保存，都不是易事。

當時已有文字，包括梵文。好多人以爲釋迦牟尼是用梵文來教授弟子的，這是錯誤的。經季羨林先生考證，釋迦牟尼講法並不使用梵文，因爲當時並非所有人都有資格使用梵文，衹有婆羅門教祭司才有權力使用，一般人不得使用。印度存在著森嚴的種姓制度，這一制度將人分爲四個等級：第一種姓是婆羅門，屬最高等級，佔印度人口的10%左右；第二種姓是剎帝利，主要是世間權力擁有者，包括帝王家

族及武士階層；第三種姓是吠舍，主要是普通勞動者；第四種姓是首陀羅，屬最低階層，就是無業者，靠給別人家當奴隸換取食物等報酬來維持生計。

釋迦牟尼屬於剎帝利，無權使用梵文。他會兩三種語言。一種是本國語言，姑且叫迦毗羅衛國語。他中晚年時，本國語言隨著國家的滅亡而消失。另外一種是摩揭陀語，這是摩揭陀國（釋迦牟尼主要傳法地區）的語言。由於摩揭陀國非常富庶，故而其語言在周邊國家也普遍使用。摩揭陀語在釋迦牟尼中晚年時開始演變爲一種新的語言——巴利文。巴利文從哪兒來？學術界的主流說法是：巴利文是由摩揭陀語和當時的宗教用語梵文相互借鑒、相互融合而產生。釋迦牟尼去世後，弟子們把他一生的教導集結成經典，用的就是巴利文。

巴利文一直被佛教使用了三五百年。到了西元前後，佛經才慢慢引入梵文。這種引入有一個過程，不是一夜之間就能完成的，而是前後持續了兩三百年，當絕大部分經典都變成梵文時，已經是西元後一二世紀了。這一階段不僅是佛經用語的變更期，也是小乘佛經到大乘佛經的變更期。當佛經中的語言差不多全部變成梵文的時候，大乘佛經也全部誕生了。因此大乘佛經90%以上都是用梵文書寫的。梵文的佛經讓我們產生了一種誤解，誤以爲佛經全部是由梵文書寫的，實際上衹有90%以上的大乘經典使用梵文，而我們中國又以引進大乘經典爲主，才會產生這種誤解。

佛學的確是「天下第一學」，特別不好鑽研，因爲它涉及歷史、語言以及不同經典、不同教派、不同區域，即使在印度內部（印度分爲東印度、西印度、南印度、北印度和中印度），不同地區的風俗、民情、語言、思維習慣也大不一樣。我現在看一部佛經，大體上能看出這部佛經誕生在什麼地方，因爲不同地區的語言、思維習慣、措辭、語氣是不一樣的。根據《金剛經》的語言、語氣可以判斷出它一定誕生在中印度和東印度，或者更大可能是在中印度和東印度的交界處；《法華經》一定誕生在印度喜馬拉雅山區，就是北印度；而《楞伽經》和《楞嚴經》這些經典，從語言、措辭上可以判斷出它們一定誕生在南印度。印度人的思維很特別，除非你長期生活在印度，不然你不會知道他們在說什麼。我在印度待了五年，雖然主要生活在首都德裡，但我幾乎到過印度所有的地方，從首都到最偏遠的山區——喜馬拉雅山裡，恆河的源頭。但即使到了快回國之前，我也只弄明白了百分之八九十，仍然有一些思維方式和思維習慣弄不明白。由此可見，瞭解一個文化、一段歷史、一段文明、一個民族，是非常困難的。經過長期深入的研究，我仍然不敢說全部地瞭

解。那些沒有去過印度的人，突然接觸到印度文化、印度經典，確實不知道它爲什麼這樣說。

印度誕生過極度輝煌的文明，所以它是一個文明「古」國，但不是一個文明「今」國。現在的印度，無論是人文、社會還是政治，跟古代的印度截然不同。因爲它的歷史在英國人近兩百年的殖民統治中被攔腰切斷了：過去是過去，現在是現在，相互之間沒有關係。同樣一個國家，同樣一片土地，卻是完全不同的兩個世界。

佛经就诞生在这样一个国度，如果你不瞭解它的背景，不瞭解它过去的政治、经济、军事、文化和传承等，你怎么能够深入地把握这些经典更深层的含义？中国人学习佛经有个先天弱点：不瞭解佛经诞生的背景，不瞭解那个时代前后的政治、经济、军事、文化和传承等。如果在不瞭解文化背景的情况下来理解这些经典，很多时候仅仅是字面理解或望文生义，难以对它有深入的把握。要想理解佛經，就需要理解佛經的諸多背景。當你深入、透徹、全面地瞭解背景之後，再來理解佛經，就會有別樣的感悟。

我們中國人學佛經，學了幾千年，但真正悟進去的人極少，衹有一些高僧大德、天才們悟進去了，一般人衹是在那裡鸚鵡學舌，學了一輩子都不知道它是什麼意思。如背經，歷朝歷代，上至帝王將相，下至販夫走卒，抄寫及背誦《金剛經》的人不計其數，但最終有多少人能從中獲益？歷史地看，獲益者極少。究其原因，是因爲我們不瞭解這部經典的背景和來源，沒有把握住這些基礎性的東西，所以領悟不進去。

像《金剛經》這樣偉大的經典，是人類智慧中最明亮的珍珠之一。從時間上講，《金剛經》可以追溯到兩千多年前；從空間上講，兩千多年來《金剛經》從印度流傳到中國，從中國的一個區域擴展到全國，再從中國走出去，走到日本、朝鮮半島、新加坡等地，最近一兩百年，又從亞洲流傳到歐美各地。可以說，現在全球人都在學習《金剛經》、抄寫《金剛經》、談論《金剛經》。無論從時間上講，還是從空間上講，這部經典都走過了一段十分輝煌的歷史和路程，但它對我們人類到底發揮了多大的價值？我們的期待值很高，但真正從經典中得到的收穫與我們下的功夫並不成正比。我們下了成倍的功夫、心血，但最終的收穫很不理想，事倍而功半。爲什麼？因爲我們不理解這部經典的背景，不理解這部經典的源流。它到底要說什麼，我們始終把握不清楚，難以領悟進去，從而無法讓《金剛經》發揮它應有的威力，

就好比它本來是黃金，到了我們手中，卻變成了黃銅。

《金剛經》的「金剛」能摧毀一切，而不被一切摧毀，但我們沒有把「金剛」二字發揮到極致，用它來摧毀一切不好的東西。這個世界現在仍然充滿了愚癡、黑暗、顛倒、混亂……這些不好的東西並沒有因爲《金剛經》的誕生而被一舉摧毀。它有沒有能力摧毀？答案是肯定的。它有能力摧毀，但事實上它又沒有摧毀。我們學習《金剛經》，就要讓《金剛經》在我們的身心中發揮出它應有的價值、應有的意義，而不是停留在表面上。

《金剛經》的學習方法

學習經典，不同於學習世間其他學問，一定要把心收回來、跟上來。跟上來，就是講到哪裡，心就跟到哪裡，這是學習的最基本能力。它包括兩種：一種是已經能夠按照經典的要求，很好地跟上來；另一種是平時心很散亂，一時半會兒無法按照要求跟上來，這就需要把學習《金剛經》的過程作爲訓練的過程。學習經典，跟在大學裡討論一門學問完全不同，不是用耳朵來學習，而是要用我們的整個生命來學習。

因爲佛經是佛的開示，是佛打開他的智慧世界並展示給我們的過程。在這個過程中，我們要做的就是融入佛的智慧世界，而不是在那裡思考和討論。佛家把佛經分爲初級和高級，又叫不了義經和了義經：不了義經，也稱不究竟經，這些經典不究竟、不徹底、很淺顯，衹是臨時說的入門的東西；了義經又稱究竟經，意爲這些經典講的是究竟的、終極的智慧。《金剛經》就屬於了義經。了義經是開示，不是討論。

平時有一部分人非常愛辯論，無論你說什麼觀點，他們都第一個表示反對。你讓他們說出反對的原因，他們也說不出多麼高深的理由。實際上，他們更多的時候衹是爲了反對而反對，衹是一種自我炫耀，衹是通過反對來顯示自我的存在而已。他們99%的「我反對」都是在彰顯自大，衹有1%是所謂的學術討論。真正的學術討論是要經過長期的學術訓練的，訓練到一定程度才知道這篇文章、這個觀點的問題出在哪兒。但現在絕大多數愛辯論的人都沒有受過嚴格的學術訓練，他們衹是冠以了一個美好的名稱「學術討論」，其實在這種情形下的討論叫胡爭論、瞎議論、亂議論。真正意義上的學術討論，衹能發生在大學者之間。嚴格地講，一般人閱讀的書籍太少，接受的思想太少，接受的學術訓練太初級，還達不到真正意義上的學術討論，還沒有資格談學術討論。

佛經不是學術討論，它是一種接受和融入。我們之前沒有受過接受和融入的訓練，不知道如何去接受、如何去融入，這對我們來講是十分陌生的世界，所以這也需要長期訓練。如果不訓練如何接受和融入佛經，佛經就與我們沒有關係，佛經永遠是佛經，我們永遠是我們。儘管我們想走進去，但想融入經典與真融入經典的區

別，就如同想當國王和真正當上國王的區別。所以想沒有用，這中間還有十萬八千里的路要走。大部分人衹是停留在願望上，要真正融入佛經，還要經過許多努力。

一般情況下，當代人想消化、融入一本了義經，需要五年到十年的訓練，最快也要三五年。沒有三五年的時間，融入不進去，思維也調整不過來，總是在外圍轉，我們的思維方式、人格結構跟經典總是脗合不上。如果把經典比喻爲方，我們就是圓；如果把經典比喻爲圓，我們就是方。納方入圓或納圓入方，總是格格不入。要達到若合符節，就需要訓練。不經過訓練的懂，衹是字面的懂、表面的懂，而真正的懂需要了然於心、心領神會。

很多人讀上兩遍經典就開始亂發議論，拿出一副很懂的樣子，煞有介事地擺出一副「我認爲這個經典怎麼怎麼樣」的姿態。誰聽了他的思想，誰就受到禍害。他害人也誤己，耽誤了自己的大好青春、大好年華。人生苦短，幾十年如白駒過隙一樣地一晃而過。人生經不起幾次「晃」，就會由孩童「晃」到老年，等到年紀大了，仍然不能從《金剛經》中獲得真實的教益。佛經並非那麼容易就可以理解。讀經一定要有登高山、越險灘的心理準備，不要以爲憑著自己的小聰明一下子就能讀懂。這個世界上的聰明人多得是，每個人都自恃有點小聰明，狂妄自大地以爲讀了地攤上的幾本小書，就什麼書都能讀，什麼書都能懂。千萬不要抱著三心二意的心，吊兒郎當，心不在焉，東看看西瞧瞧，以爲不需要付出太多的精力，不需要付出太多的心血，就可以明白佛經的深意。我們把全部身心都投進來尚且不夠，哪還敢三心二意？這是誤己誤人。

我們現在需要把規矩立起來，把心全部收回來，徹底地跟上來。學習經典，一點都不能含糊，要用生命去配合，這是要「死人」的。道家說：「若要人不死，除非死個人。」把已有的「我」死掉，已有的身心死掉，然後死而復生，這纔可以。《金剛經》是佛的開示，不是討論，是佛從自己的證悟中流顯出來的。包括《金剛經》在內的一切經典，都是從聖人的生命中流顯出來的，要求我們做到接收、消化和證悟，這纔是學習。要是誰跟你討論，先「死」了再說。要是誰討論該不該「死」，「死」了以後萬一回不來怎麼辦？先「死」了再說。「死」了後再「回來」，你就脫胎換骨，完全換了一個樣子。修行是要用生命修的，是要先「死人」後「活人」的。這樣的人才能聽懂《金剛經》，才能跟《金剛經》相應，才能跟《金剛經》合一。

話是這麼說的，但又有誰真正願意去做呢？我從18歲起出來講學，講了二十多年，到現在也沒有發現一個人聽懂了這句話。大多數人所謂的懂衹是字面意義上的懂，從來沒有真正地懂過，也從來沒有想過這句話要發生在自己身上！他們衹是把它作爲道理來聽，道理講得好，回去就告訴別人這句話。

人類的知識和智慧在授受過程中，因方式和層次不同，可分爲三大類，即「形傳」「心傳」和「神傳」，簡稱「三傳」。「形傳」就是通過動作、姿勢、文字和圖片等將人類的知識、技能和經驗傳授給後人，傳授給他人。爲什麼稱之爲「形傳」呢？因爲這些知識無一例外地都是以某種可見的、可聽的等可被五官感知的方式來授受的，也就是說，都是以某種有形的方式來授受的，所以統稱爲「形傳」。「心傳」是通過一個心靈到另一個心靈之間智慧和生命體證的直接傳授。「心傳」並不是人類知識授受中最終極的方式，生命實踐者們最終追求的是獲得「神傳」，又叫神啟。「神傳」就是獲得來自神靈或神性的啟示。「神傳」的「神」字有兩層含義。一層含義是宗教中所信仰的各種高高在上的神靈。不同文化對神靈的稱謂也不盡相同，有上主、聖父、創造者、真主等異稱。「神」字的另一層含義是指我們生命內在的神性。對神性的異稱同樣也很多，不同的文化對它有不同的稱謂：印度傳統文化稱之爲大梵；瑜伽稱之爲宇宙意識、超意識、生命、大我等；儒家稱之爲性或仁；道家稱之爲道；佛家對此稱謂名目最多，如法身、真如、如來藏、法界、佛性等；基督教稱之爲聖靈；哲學家稱之爲存在、本體、理性、真理等等。

人類文化和文明在傳承中可分爲學統和道統兩大類。學統屬於「形傳」範疇，所傳承的是人類後天形成的經驗知識，屬於知識的傳承。換言之，學統屬於文化範疇，是建立在名詞、術語、概念、邏輯之上的文化系統，是注重邏輯思辨的學問，包括文史哲數理化等學科，比如西方現代科技就是典型的學統文化。它的主要載體是學制教育。學統的特點：一是它不要求師生之間有很好的情感連接和基礎，學生可以不喜歡這個老師，甚至討厭他，但不影響跟這個老師學習知識；二是學統是生命之外的傳承，是體外存在，它不需要進入我們的生命之中，是「外化之學」。道統是以「心傳」和「神傳」爲核心的生命之間的直接授受和智慧的傳承。道統不以老師教學生學知識爲模式，而是以師父帶徒弟的方式爲突出特徵。道統的特點：一是師生之間需心心相印，伴有高度的同頻共振和良好的生命關係；二是道統傳承不重視名詞、概念的傳遞。瑜伽大師或禪師帶徒弟時，並不是誇誇其談地對弟子講什

麼知識，而是要求他的弟子跟隨著他，每天耳濡目染，漸漸地，弟子的生命與老師的生命貫通融合，彼此精神融爲一體。故道統是人格的傳承，是生命的傳承。

我們現在已經難以理解如何傳承道統了，因爲我們受西方思想的影響太深。學習西方的物理學、化學等學科，這是學統。我們從小就受到這些學科的相關訓練，耳濡目染，因此我們對學統已經很熟悉了，成爲了這些學科的學統傳承者。但傳承《金剛經》等東方的儒佛道學，必須用道統的方式。我們現在還不適應這種方式，因爲我們從小沒有受過道統的任何訓練，不瞭解道統的風格、特色。因此，我們需要一點點地來適應道統，學習如何做一個道統傳承者。

古時，我們對道統非常熟悉，對學統很陌生。現在正好相反，我們用了差不多一百年的時間來訓練中國人如何學會學統，如何傳承、傳播學統，最後終於學會了用數學來思考問題，用經濟學眼光來看待這個社會。衹是現在一般老百姓把經濟學片面地理解爲賺錢、做生意，也不能說他們理解得不對，衹是太過膚淺、太過初級。對情感的理解也是如此。古人的情感，無論親情、友情、愛情、師生情都非常非常成熟，而現在中國人對情感的理解很不成熟，倒退到很低級、很初級的情感狀態，接近動物的那個水平，如同螞蟻社會、獅子群。我們的情感還要再回來，再回到古人那個很成熟的情感世界、情感生活方式之中。

我們現在對道統的學習方式非常不適應，幾乎是零基礎，需要一個學習和適應的過程。儘管「國學熱」已有了一二十年，但國學復興並未很好地普及道統，至少沒有有意識地來培養道統。對一般民眾而言，如何接受道統？如何接通道統？如何融入道統？如何傳承道統？這些核心問題仍然很模糊。我們習慣於用學統的思維方式來理解道統，這就會導致很多錯誤的產生。比如上面提到的《金剛經》，在道統中是不准許討論的，但我們就很不適應。因爲我們從小就被訓練慣了討論問題，這在學統中沒有錯，但在道統中就不可以。若用學統的方式來對待道統的傳承，就亂了，不僅學統沒學好，道統也沒學好。

千萬不要以爲這是小事，這是非常嚴重的大事。我們的「國學熱」這麼多年了，到處在辦國學班，認爲國學要從娃娃抓起。結果是從娃娃抓起了，但有沒有真正抓起來？一二十年前的那一批娃娃們現在都已經結婚生子了，那又能怎麼樣？他們並沒有真正地受益。爲什麼？原因有很多種，其中一個重要原因在於他們並沒有認識到傳承東方文化的核心是道統，仍然習慣於用學習西方文化的方式來學習東方文化，

總是把東方文化經典（包括《金剛經》《論語》等）當成一門學問去討論。

在現代，人們把釋迦牟尼說成教育家、哲學家、宗教家，這衹是按照西方學統的思維方式來看待問題。其實他什麼家都不是，他衹是「回了家」，回到了生命的永恒之家。我们把释迦牟尼看成一个哲学家，认为他提出了很多观点。实际上，他没有提出任何一个哲学观点，他只是从生命中流露出该流露的智慧，是后人把它理解、看待成了哲学。他在彰显证悟到的智慧时，从没有过要开创一个哲学流派的主观愿望，他的主观愿望是普度众生，希望所有人都跟他一样觉悟。他只培养觉悟者，而不是让众生都成为哲学家、文学家、史学家。孔子也是如此，他也不想成为任何家，更不想培养任何家，至于后人说孔子是教育家、哲学家、伦理学家、外交家、政治家，那是后人的事。孔子只是把证悟到的与生俱来的天赋「仁」活了出來，讓所有人明白，每個人也都有把與生俱來的「仁」彰顯出來的責任。

釋迦牟尼是覺醒了的人，是實現了人生終極關懷、達到生命圓滿的人（「佛陀」在梵語中的意思就是「覺悟或覺醒了的人」），而我們把釋迦牟尼理解成各種家，嚴重違背了他的初衷。這也反映出我們仍然是用學統來理解道統，或者說，我們試圖削道統之足來適學統之履，削足適履，使勁往學統這個鞋子裡塞道統，這是對道統的遏制。我們已經遏制道統一兩百年了，如果現在還在有意無意地繼續做這種事情，表面上我們在學習《金剛經》，但事實上我們依然在遏制它，又怎麼可能走進它？《金剛經》屬於道統中的代表性經典，我們應該用道統式的思維來對待它。學習道統必須要用整個身心融合進去的態度。這涉及我們的身心問題，現代人身心散漫，沒辦法把自己的整個身心融入佛經之中，這需要五到十年的訓練過程。唯有如此，我們纔能讓自己的整個身心自如地融入經典之中、自如地消化在經典之中，沒有任何障礙；唯有如此，我們對《金剛經》《道德經》《論語》《中庸》《大學》等經典才能心領神會。那個時候很多微妙的東西無法用語言說清，衹有非常熟悉它們以後的理解纔是真理解。若沒有心領神會，僅僅是字面理解，永遠是在隔靴搔癢，永遠不能從中獲得任何實際的好處。

《金剛經》意在讓我們成佛，而不是成爲學者，它所有的觀點和思想，都不是我們茶餘飯後聊天的談資，它裡面沒有任何一句話是讓我們拿來作爲聊天对象和八卦主題的。學習《金剛經》需要的是「做到」，而不是總在重複地「說」。能夠做到「若要人不死，除非死個人」，我們纔算沒白學《金剛經》，我們纔會獲益無窮。

若我們衹是鸚鵡學舌、機械地照說，則毫無實際收穫。記住所有的話不是收穫，真正做到每句話纔是收穫。修行是實打實的功夫，要真的脫胎換骨，就要把我們過去形成的整個意識形態、思維方式、思維慣性全部打碎。這是非常痛苦的，因爲我們就是依靠它而活著的，我們從小到大接受的是學統教育，已經形成了固定的思維習慣、思維方式，現在要全部打碎、全部放下，這對每個人來說都是一次死而復生。但是，若沒有這次死而復生，就學不好《金剛經》。

當代人在學習經典時，首先要弄清楚：是我們學習經典，還是經典學習我們？是我們去適應經典，還是讓經典來適應我們？這是要削誰的足適誰的履？很多人學習一個東西，都把這個東西當成足，削它來適應自己。但學習經典不行，必須削我們的足來適經典的履，即凡是我們身心中與經典不合的，就要削我們的足，適經典的履。現在我們學習《金剛經》時，也一定要弄清楚：是我們去適應《金剛經》，還是讓《金剛經》來適應我們？是《金剛經》大於我們，還是我們大於《金剛經》？

不要以爲這是小事，這是致命的大事。若讓《金剛經》來適應我們，我們就永遠不能成長，《金剛經》反而餵養了、壯大了我們的自我。學得越多越久，我們的自我就越堅固、越頑固。有的人甚至會不自覺地流露出「看我都學習一百遍《金剛經》了」的自豪感，這是一種掩飾不住的驕傲心態。這一百遍唯一的作用就是壯大了他的自我意識，所以學這一百遍是悲哀的，還不如一遍都不學，至少他還能謙虛地說：「不好意思，我沒學過。」學一百遍不如學一遍或一遍沒學，因爲他把學習經典的過程當成了餵養、壯大自我的過程。而《金剛經》恰好像所有的經典一樣，唯一的功能和價值就是摧毀我們的自我，讓它無藏身之處。一個摧毀自我的經典，卻成了壯大自我的經典，是不是很奇怪？但這就是現實。99%學《金剛經》的人都把它作爲壯大自我的一種手段和工具，越學自我就越強大，越與《金剛經》的經旨背道而馳。不僅學《金剛經》是如此，學《論語》《道德經》《南華經》等都是如此。

当代人把学习经典当作炫耀和壮大自我的资本，而不是作为认识自我、消除自我、超越自我的阶梯和武器。这与经典的要旨南辕北辙。我见过很多精通《论语》的人，自我很强大。这差不多成了一个正比关系——他们学习得越久，对经典越熟悉，自我就越强大、越顽固。这是很悲哀的现象。天底下最顽固的不是普通市民，

而是所谓的国学家。要搞清楚是我们学《金刚经》，不是《金刚经》学我们；是我们要适应《金刚经》，不是《金刚经》要适应我们。

當代文化的現狀之一就是國學家好爲人師，愛教訓人。「你應該謙虛，你應該無我，你應該溫良恭儉讓……」，他們永遠用國學的手電筒照別人身上的缺點，嚴以律人，寬以律己。頭可斷，血可流，要想讓國學家用國學的手電筒照自己斷然不可能。我們要明白，我們究竟是把經典作爲一個教訓別人的大棒，還是作爲打倒自我、殺死自我的利刃。依我看，國學家首先要用「國學」這把利刃來削磨自我、殺死自我，把自己凡是不符合聖賢教導的地方全部修整過來，以符合之，這纔是真正的學習之路。說到底還是學統與道統的問題。到現在，國人還沒有弄清楚學統和道統到底是什麼。學統是拿學習來壯大自我的，道統是拿學習來幹掉自我的，這是完全不同的兩種結果。《金剛經》《心經》這些經典，不是用來壯大自我的，而是用來幹掉自我的，把過去的我「殺」掉，因爲過去的我都是錯誤的，包括思想、觀點、認知和境界，所以全部要毀掉，然後按照《金剛經》重生一遍。《金剛經》就像一個巨大的子宮，我們重新回到這個巨大的子宮中孕育一番，讓這個子宮再把我們生出來。不僅《金剛經》是如此，所有聖賢的經典都是一個無形的子宮，我們在這些經典中孕育一番，然後重新生出來，這纔是真正的道統，這纔叫傳承。

弄不清楚這些，就不要以爲你能背誦《金剛經》就能怎麼樣。背誦是在培養你的貪瞋癡慢疑，而不是在消滅它們。天底下最合乎經典教導的人，相對而言倒是普通老百姓，而最不合乎經典教導的人，反而是那些學習經典的人。這就是這個世界的悖論和怪圈。按理說，學習儒佛道者最該合乎儒佛道，比如你學佛了，你最該合乎佛的教導，這是常人的邏輯。但事實上，最不遵循佛陀教導的人，就是那些整天喊著要學佛的人；違背孔孟精神最嚴重的人，不是普通老百姓，恰恰是那些整天學孔孟的人。這是一個很奇怪的社會，會產生很多很奇怪的現象。我們這個時代出現了很多非常不符合常規、不符合歷史經驗的事情。

《金剛經》的譯者鳩摩羅什

歷史上，《金剛經》有很多個翻譯版本，最早由著名翻譯家鳩摩羅什（西元344—西元413年）將其譯成漢語，後來陸續翻譯了前後十幾個版本。玄奘法師（西元602—西元664 年）從西天取經回來後也翻譯過此經，全稱是《能斷金剛般若波羅密經》。他在「金剛般若波羅密經」之前加了「能斷」二字。能斷什麼？能斷除一切不好的東西。後人認爲能斷是多餘的，還不如當年鳩摩羅什直接用「金剛」這個詞，這個詞裡就含著能斷之義，因爲金剛本身就能摧毀一切不好的東西，加上能斷是畫蛇添足。鳩摩羅什之後的各版本《金剛經》，其準確程度、深入淺出程度都不如鳩摩羅什翻譯的版本，不受大眾所喜愛，而被束之高閣或只停留在學者的書齋中。衹有鳩摩羅什翻譯的《金剛經》最受大眾喜愛，一直流傳至今。這版《金剛經》被選擇爲標準版本，不是某個人的選擇，而是歷史的選擇。本書亦採用鳩摩羅什譯本。

《金剛經》的完整版本衹有漢語版。據歷史學家考證，梵文《金剛經》誕生於西元元年前後（一說爲西元前一世紀）。到了西元三四世紀左右，《金剛經》在印度社會上就基本不流通了。到底何時在印度失傳，已經沒有了確切記載。據有關學者推斷，大約西元四五世紀時它就在印度消失了。這種消失有一個過程：它最先在民間消失，但在大型寺廟、圖書館及某些高僧處仍有存留；到了西元七八世紀，圖書館裡幾乎也找不到了；西元十世紀以後，它在印度徹底消失了，印度人想找都找不著了。一百多年前，英國人在印度的一些寺廟遺址上考古時，發掘出了一些《金剛經》殘卷，是用梵文書寫的，這是目前《金剛經》在印度最全的信息。就這幾頁也珍貴得不得了，至少證明了它來自印度。

一、鳩摩羅什的生平事蹟

鳩摩羅什的父親鳩摩羅炎（也作鳩摩炎）是天竺國老宰相達多的長子，天賦奇才。印度文化是修行文化，整個印度朝野瀰漫著修行的氣氛。鳩摩羅炎受這個傳統的影響，不嗣相位而出家爲僧，四處雲遊，東度蔥嶺，至龜玆國。龜茲國是西域三十六國中比較有影響力的一個國家。當時整個河西走廊往西，包括現在阿富汗的一

些地區，印控克什米爾，甚至波斯的一部分地區，統名之曰「西域」。當時的龜茲國從皇帝至臣民皆虔誠信仰佛教，國王敬慕他而迎爲國師。

國王的妹妹耆婆公主，年始二十，甚爲聰明，聞召見印度高僧，甚爲好奇，躲於簾後偷看，一見之下遂心中傾慕，晝夜思念。國王知道後，就與眾大臣想了種種辦法，苦勸鳩摩羅炎還俗，但鳩摩羅炎不肯就範。最後國王急了，以不還俗就把他打入死牢來逼他還俗。鳩摩羅炎還俗後，國王把公主嫁給了他，後來生下了鳩摩羅什。

懷孕期間，公主突然間對所有佛經通達無礙，一經閱讀馬上知其含義，無師自通天竺語，大家都認爲不可思議。等鳩摩羅什出生後，她便頓時忘卻天竺語。有高僧說公主所懷非常人，此子前世至少是羅漢，不然不可能產生如此多的吉兆。公主理解佛法後，更加熱愛佛法，懷孕期間，常於龜茲國最大寺廟聽法。

西元344年，她生下了鳩摩羅什。後來，她和丈夫說要出家。鳩摩羅炎說當年你想盡辦法逼我還俗成婚，現在我還俗了你卻要出家，如此這般，未免太過兒戲。因此，他極力反對公主出家。但公主鐵了心，趁著丈夫不注意，跑到寺廟出家了。

鳩摩羅什7歲跟隨母親生活於寺廟中。他母親十分虔誠地學習佛經，並教導他學習經文。他天分極高，日誦三萬餘字經文，能一字不落全背下來，是一個不世出的天才、奇才。母親爲了讓他增廣見聞，學習更多佛法，就帶著9 歲的他翻過雪山來到印度當時最好的寺院那爛陀寺繼續接受教育，師從多位佛學大師，教他讀小乘佛經《中阿含經》《長阿含經》等。沒幾年，鳩摩羅什就通達了小乘佛法全部的經、律、論。

鳩摩羅什12歲時與母親自印度返回龜茲國，途中在今新疆疏勒地區駐留一年多，修習《阿毗曇》《六足論》，從大乘僧人、莎車國（位於今新疆于闐之西、疏勒東南）王子須利耶蘇摩誦讀《中論》《百論》和《十二門論》等，一學習即通達，復從佛陀耶舍授讀《十誦律》等。這段時間他學習的《中論》《百論》和《放光般若經》，都是大乘佛法的重要經典。鳩摩羅什曾嘆道：「我過去學小乘，好比是蠢人不識金子，錯將黃銅當成寶貝。」在辭別他的大乘師父們後，他回到了龜茲國。而他的母親沒有回來，留在那爛陀寺繼續修行，一生再也未回龜茲國。

鳩摩羅什還未回到龜茲國之前，美名就已傳回國內，全國上下翹首以盼。他歸來時，國王、大臣出城數十里隆重迎接他，將其迎請至當時最高級別的皇家寺廟，

每日講經說法，國王和大臣們時不時去聽法，而且每次聽法必做一件事情，就是當鳩摩羅什還沒進門時，國王及所有大臣趴在門內，用身體鋪成地毯，一直通到他的法座下面。這是龜茲國的最高禮遇。講完法後，鳩摩羅什下座再踩著他們用身體鋪成的地毯走出門外。他受到這麼高的禮遇，威名很快傳遍西域三十六國，各國都知道從印度回來了一位高僧鳩摩羅什，都想一睹他的容顏。鳩摩羅什在西域的威名沿著當時的絲綢之路傳到了長安。

前秦皇帝苻堅（西元338—西元385年）聽說後，要把鳩摩羅什請過來。東晉太元六年（西元382年），遣大將呂光帶兵前往迎請，被龜茲國國王嚴詞拒絕。呂光遂攻陷龜茲國，俘虜鳩摩羅什後班師回朝，行至半路得知苻堅已被姚秦殺害。於是，呂光就統一了整個河西走廊，包括內蒙古西部、青海東部及甘肅大部分地區，建立了大涼國。鳩摩羅什在大涼期間認真學習漢語及漢人的生活方式、人文歷史。後秦弘始三年（西元401年）皇帝姚興聽說鳩摩羅什被大涼國挾持，遣碩德率大軍西伐，迎請鳩摩羅什至長安，並拜其爲國師。

由於鳩摩羅什已精通漢語，到長安後就開始翻譯佛經，一直翻譯了十二年，譯出數百卷佛經，《金剛經》就是在此期間翻譯的。此經一翻譯出來就被朝野所喜愛，一直流傳至今。

二、鳩摩羅什的歷史貢獻

鳩摩羅什大師對佛法東傳有著巨大的貢獻，對後世影響頗爲深遠。除了翻譯大量佛經外，他還培養了眾多高僧弟子。姚秦從全國召集了三千名高僧給他做助手，有兩個作用：第一，當鳩摩羅什的弟子，傳承鳩摩羅什的學問；第二，協助鳩摩羅什翻譯經典。這三千名弟子中出了多位傑出高僧，其中比較出名的有「什門四聖」「什門八俊」「什門十哲」。他們對中國佛學、中國歷史，乃至整個人類的文明史都做出了重大貢獻，其中貢獻最大的有兩個人。

第一位是僧肇。僧肇寫下了四篇哲學著作，合稱《肇論》，其對中國哲學史、思想史、佛學史貢獻之大不可想像。

第二位是道生。道生一生做了兩件可圈可點的事情。第一，他提出「一闡提人亦能成佛」。佛家有個專業術語叫「一闡提人」，就是十惡不赦之人。一闡提人從

懂事到臨死，一輩子沒幹過一點好事，幹的大大小小所有事情全是惡事。你問他一輩子產生過一次善良的念頭嗎？一闡提人會問：「什麼是善良的念頭？不知道。」這樣的人就是一闡提人。在道生之前，有一個觀點：「一闡提人不可成佛」。一闡提人斷盡善根，以作惡爲日常行爲，如果他哪一天沒作惡，就會覺得那一天白過了。所以說一闡提人不能成佛。道生說，既然佛說一切眾生皆可成佛，惡人也是眾生，既然是眾生，就也能成佛，他終有一天會棄惡從善，當他棄惡從善的時候，就是他踏向成佛之路的時候，他終有一天會像我們一樣也能成佛，這就是著名的「一闡提人亦能成佛」。人們都以爲他是胡說，毫無根據，把他趕出了僧團。他流浪到蘇州虎丘山，仍不丟棄頓悟學說。因爲沒人聽，他就聚石爲徒，對著一群石頭講一闡提人有佛性，周圍一堆石頭都在點頭。這就是歷史上有名的公案「生公說法，頑石點頭」。後來，果真證明他所講無誤。第二，他提出「人可以頓悟成佛」。在他之前，我們中國人認爲要想成佛必須經過無量劫的修行。道生則認爲人可以立即開悟，一開悟就是佛，這在當時是石破天驚的。後世禪宗大量的弟子都在頓悟中成佛，做到了明心見性，當下成佛，不假次第。「頓悟成佛」這個思想在中國起源於道生，道生的思想又來自鳩摩羅什。

現在看來，這兩個觀點看似平淡，已經成爲了大家的常識，但在當時（佛教剛傳到中國不久）可謂石破天驚，對整個中國的思想界，包括儒家、道家在內的百家思想都產生了巨大的衝擊和震撼，對中國的思想史、文明史亦有著極大的推動作用。

鳩摩羅什門下人才輩出，三千名高僧跟他一起翻譯佛經，有「三千弟子共翻經」之說。鳩摩羅什是總翻譯、總代表。佛經不完全由他一人翻譯，也由三千名高僧協作完成。

鳩摩羅什死前說過一句話：如果我翻譯錯了經典，我死後什麼都不留下；如果我沒有翻譯錯或說錯經典，我死後把舌頭留下以作鑒證。他死後「薪滅形碎，唯舌不燼」，即所有的骨頭都燒沒了，唯有舌頭留了下來，整個舌頭變成了一個「舌舍利」，被後人建塔供奉。現在，人們在終南山腳下的草堂寺中還能夠看到鳩摩羅什留下的舌頭。舌頭很完整，已經出現了很多小花一樣的東西，這在佛教歷史上稱作「舍利花」。舍利子已經非常不易了，他的舌頭居然出現了像長滿小花一樣的舍利花，舌舍利花比舍利子更加珍貴。這就證明鳩摩羅什所翻譯、講解的包括《金剛經》在內的所有佛經沒有一個字是錯的。我們儘管放心學習鳩摩羅什翻譯的《金剛經》，

不用擔心會與佛的本意有所出入。

《金剛經》經題的含義

一、金剛

《金剛經》全稱《金剛般若波羅密經》。「金剛」是一個傳說，在現實中沒有這個東西。印度文化在誕生之初就有金剛這個概念，它源自印度神話傳說。在印度早期的神話故事中，神的手中有一件武器，叫作「金剛杵」。金剛杵的前面有一個圓形的東西，像燈籠似的，中間是空的，一股一股的，按股數分爲三股、五股金剛杵，後面有一個把，可以拿在手裡征戰用。最初使用這種武器的是天神帝釋天，相當於西方所說的上帝或道教所說的玉皇大帝。帝釋天要維護宇宙的秩序，一旦發現哪個地方有惡神誕生，他就乘戰車去找他，舉起金剛杵將之打死。金剛杵能摧毀一切邪惡，所有的武器一碰到金剛杵就像破銅爛鐵似的不堪一擊，沒有任何武器能夠敵得過金剛杵，它是宇宙第一，天下無敵。

佛教發展到了密宗階段，西藏密宗法師的一隻手裡就拿著金剛杵，但比帝釋天手中的金剛杵要小得多，已經失去了征戰功能，衹是象徵著它能摧毀一切邪惡、一切自我、一切貪瞋癡慢疑；另一隻手裡拿著金剛鈴，金剛鈴代表警醒天下沉睡的人。在密宗裡面，金剛杵、金剛鈴兩個法器經常配合使用。

金剛二字作爲神話故事中帝釋天手中能摧毀一切的武器之含義，一直沿用到幾千年以後釋迦牟尼出世。釋迦牟尼講了一部經，名叫《金剛經》。這個地方是比喻，比喻此經像金剛杵一樣能摧毀宇宙天地間一切邪惡的東西。在佛經中，用金剛作爲比喻的經，除《金剛經》之外還有一些，但唯有《金剛經》直接把金剛二字突顯了出來。

《金剛經》中的金剛具體指什麼？指的是般若。再進一步說，指的是般若的一種功能和屬性，般若就像金剛杵那樣能摧毀一切而不被一切摧毀，金剛是對般若的這個特徵的一種比喻、形容。

二、般若

般若是什麼？般若是梵文Prajna的音譯，意譯爲「智慧」。翻譯分兩種：音譯

和意譯。音譯是只譯其音，用與之發音相似的漢字替代；意譯是只譯其意，不論其音，翻譯成漢語中意思與之相對應的詞。中國古代佛經翻譯家爲何不把般若直接翻譯成「智慧」（即意譯）而採用音譯呢？因爲如果翻譯成智慧，容易造成「般若智慧」與我們所說的「世間小聰明」或「腦子靈活」相混淆。

（一）般若智慧與經驗智慧

1.般若智慧與經驗智慧的區別

般若就是智慧，但般若智慧不同於我們平時所說的一般人的智慧。一般人所說的智慧是後天積纍而來的，又名經驗智慧。般若智慧與經驗智慧有以下區別。

（1）來源不同

般若智慧來自先天，是與生俱來的智慧，在我們誕生之前它就有，在我們去世之後它還有，它始終伴隨著包括人在內的所有事物，它是一切事物的基礎和源頭，也是一切事物的創造者。般若智慧不是纍積型智慧，而是彰顯型智慧，只彰顯不纍積。佛經裡經常把般若智慧比喻爲太陽，太陽本來就在天上，衹是因爲烏雲遮擋而沒有彰顯出來，當烏雲散去，般若智慧就會像太陽普照天地一樣顯化出來。我們不能像建造大樓一樣建造一個太陽，因爲太陽本來就在那裡，不需要建出來，我們需要做的是驅散烏雲。《金剛經》就是教導我們如何驅散烏雲彰顯太陽的一部經典，因此它叫《金剛般若波羅密經》。

經驗智慧來自後天，是人（包括動物）出生後在生活中慢慢形成和摸索出來的知識和智慧。我們對外界探索得越多，經歷得越多，我們的經驗智慧就越多。經驗智慧最大的特點是「經一事，長一智」。我們經歷了一件事情，就對這件事情有了瞭解，就擁有了對它的智慧，不經歷就沒有這個智慧。它是纍積型智慧。如同建樓，經歷一件事情放一塊磚，再經歷一件事情再放一塊磚，經歷多了，在精神中就建起一座智慧大廈，這座智慧大廈就叫經驗智慧。

我們平時說老年人比年輕人有智慧，是因爲老年人經歷得多，他們走的橋比我們走的路都多，因此比我們有智慧，但這屬於經驗智慧，不屬於般若智慧。般若智慧與年齡大小、性別無關，只與有沒有修行到位，有沒有把般若智慧彰顯出來有關。般若智慧走的是彰顯之路、顯化之路。不僅佛家如此，儒家和道家也是如此，東方百家思想在這一點上是共通的。孔子也好、老子也好、佛陀也好，他們都有一個共同的觀點，認爲我們有一種與生俱來、先天本有的智慧，他們教化的中心思想都圍

繞著般若，都在教導我們如何識別般若、彰顯般若、運用般若，最後成爲般若。整個東方文化都是圍繞著如何識別般若、彰顯般若、運用般若，最終如何成爲般若而展開的。

修行的過程，就是最終成爲般若的過程。我不再是我，我就是般若本身。若把我比喻爲一滴水，修行就是讓我這一滴水融入般若這個大海。融入大海中的我是存在還是不存在？這個問題非常微妙。不能說這滴水不存在，因爲可以親眼看到這滴水滴進大海、融入大海，成爲海洋的一部分，所以可以斷言這滴水在大海之中，大海因爲我的融入而增加了一滴水，怎麼能說我不存在？但若說我存在，也不對，因爲沒融入之前我還是一個獨立存在的個體，但融入之後就不再是獨立存在的個體了，再去找我這一滴水找不著了，能找著的衹是大海，而不是一滴水。這就是佛法的微妙之處，衹能用一種很古怪的方式來表達：我既存在又不存在，既不存在又存在。衹能表達到這個程度。

所以，成佛後（或者說當我融入般若後），作爲個體的我還存不存在？或者說作爲個體存在的個體人格（心理學稱之爲人格）還存不存在？假如一個人修行到最後，他所有的人格全部被取消，這個人活了一輩子的價值和意義，就跟變成空氣一樣隨之消失了，那這顯然和把這個人殺死沒有任何差別。儘管這個人也有呼吸，但如果沒有了個體人格存在的話，就和死了一樣，這顯然違背了包括東方文化在內的全人類文明文化所追求的最終目標——實現個人的價值和意義。一個人終極存在的標誌就是他的價值和意義，而不是這個身體。但如果有人格存在的話，有我的人格，就有你的人格，就有區分你我的割裂。有割裂，就有界限；有界限，就有局限。一旦有局限，我們就會成爲一個封閉性的存在——有多大局限，就有多大封閉。有局限、有封閉，我們就與世界發生分離，一旦發生分離，我們將會成爲一個孤立性的存在，就像井底之蛙一樣的存在。這就違背了我們修行追求的終極目的——解放。解放就是要從局限中、從有限中解脫出來進入無限。一旦我的人格、我的意識無限了，那我還存不存在？

所以，「我到底是在還是不在」是一個非常不好處理的問題，這不僅是東方人的問題，也是全人類的問題，也是生命的終極問題。如果我不在，我活著的意義和價值全部消失，生實際上就是死，就是消失，就是灰飛煙滅；如果我的人格在，就是束縛，就是局限，就像井挖得越深，我們作爲井底之蛙看到的外在世界就越小，

就像蛇一樣不斷地把自己的洞越鑽越深，最後我們就困在井裡、洞裡出不來了。這就是解脫遇到的一個極爲麻煩的問題：既要保存意義和價值，同時還要拆除一切局限、一切封閉。我們必須明白一種非常古怪的辯證法：「我既在又不在」。這種辯證法解決了「我到底是在還是不在」這個問題——既在又不在，以不在的形式在，以在的形式不在。

我們學《金剛經》時會遇到大量的辯證法。比如「佛說佛法即非佛法，是名佛法」，那到底是佛法還是不是佛法？我們如果無法理解這種表達方式，就永遠無法理解般若智慧。理解般若智慧需要心智的成熟。心智越高的人，理解起來越容易；心智越低的人，理解起來越困難。這有點像讓3歲的孩子去理解愛情，他的心智還不成熟，向他描述愛情他聽不懂，但當他的心智成熟後再去理解愛情，就容易得多了。如果等他經歷了幾段感情，再來理解愛情，就猶如呼吸一般輕鬆自如。這是一個成長的過程。第一次聽到「融入般若智慧的海洋後，我們是以不在的形式在，以在的形式不在」這麼一種古怪的在，我們理解不了，這標誌著我們的心智還不成熟。等我們的心智成熟了，理解起來就會毫不費力。這就看我們理解這種獨特的在，是越來越親切還是越來越疏遠：如果是越來越親切，就證明我們的心智在不斷地成長；如果是越來越陌生，就證明我們的心智在不斷地墮落。其實它本該如此，與生俱來，就像我們的鼻子、嘴巴一樣，不就長這個樣子嘛，生下來就這樣。什麼時候我們理解般若就像理解鼻子、嘴巴一樣親切自然，不做作、不機械、不勉強、不教條的時候，就是我們獲得終極解脫的時候。

（2）獲得途徑不同

般若智慧與經驗智慧獲得的途徑不同。獲得般若智慧，需要做到「三無」，即「無我、無爲、無執」。「無我」就是「無自我」，「無爲」就是道家所說的「無爲而無不爲」，「無執」就是「不執著」。般若智慧彰顯的程度與「三無」的程度是成正比的——在多大程度上「三無」，般若智慧就彰顯多少。因此，佛家、道家都一再提倡無爲、無慾、無我、無私，其目的就是爲了開顯般若智慧，或者說般若智慧的開顯非經過「三無」不可，尤其要做到「無執」，因爲執著本身就阻礙著般若智慧的彰顯。對一切都不執著，放下萬緣。放下越多，般若智慧就彰顯得越快越徹底；執著越多，般若智慧就越不得彰顯。儒家同樣主張「毋意，毋必，毋固，毋我」（《論語・子罕》），其目的也是爲了開顯我們內在的般若智慧。

經驗智慧的成長與般若智慧的開顯完全相反。要想積纍經驗智慧，必須積極進取。比如掌握一門技術、學一門手藝，需要不斷訓練，才能熟練應用。訓練時需要有咬定青山不放鬆的意志力，需要執著。經驗智慧的纍積性決定了一定要執著，要不斷努力，要有爲進取，要做加法；而般若智慧一定要無爲，不能有爲進取，不能做加法，一定要做減法，要放下萬緣，不斷放下，不斷地減，直到無爲，修行的過程就是做減法的過程。這兩個過程同時進行，分別展開。在經驗世界，要努力增加經驗智慧，增加經驗智慧的途徑就要有爲進取，使出渾身解數去拚搏，最後在人世間成就一番功業；但在修行中，就要放下萬緣，要「三無」，因爲追求的不是經驗智慧，而是般若智慧。沒找到鑰匙，門就打不開，再努力也打不開。「三無」就是這把鑰匙——這把鑰匙能輕易打開般若之門，把一切眾生與生俱來的般若智慧彰顯出來，越彰顯越覺醒。總之，獲得兩種智慧的途徑、手段是不同的。

（3）存在方式不同

這個世界有兩種存在：一種是主體性存在，一種是客體性存在。般若智慧存在於主體中，般若智慧就是主體；經驗智慧存在於客體、客觀世界（現象世界）中。

主體又叫意識，意識又叫生命。從生命科學的角度來說，生命的定義是：作爲意識的存在主體謂之生命，換言之，作爲存在主體的意識謂之生命。這跟西方人對生命的定義是不一樣的。西方人認爲生命等於活著，主要指軀體活著，衹要這個軀體活著就叫有生命，軀體死了就叫失去生命。而東方文化認爲主體就是我們的意識，意識即主體，主體即意識，主體之外無意識，意識之外無主體。當我說般若的時候，指的是意識；當我說意識的時候，指的是主體；當我說主體的時候，指的是生命；當我說生命的時候，指的是般若。此處的主體、意識、般若、生命這四者完全同義。所以般若是主體性存在，因爲般若就是主體，主體就是般若，主體之外無般若，般若之外無主體，就是意識乃般若之所依。

客體就是我們看到的外面的日月山河。外界又叫境，外境乃經驗智慧之所依，這是學術化的表達。通俗的說法是，經驗智慧存在於現象世界或客體世界中，因此要想找經驗智慧必須在外界找，這樣才能找到客觀世界的真理、客觀世界的智慧。自然科學是建立在經驗智慧之上的，因此自然科學是拿著望遠鏡、顯微鏡一直在對外找，自然科學永遠理解不了主體世界的東西。

很多人說心理學就是專門研究人的心理的，心理不就是意識，意識不就是主體

嗎？這是不對的。與我們東方生命科學視意識爲主體存在完全不同的是，心理學把人的意識視作如日月山河那樣的客體存在。它對意識的探索，就像物理學對物理世界的探索那樣，是把意識看作一個客觀存在物，而不是把它看作一個主體存在。因此心理學仍然是建立在經驗智慧之上的一門學科，它有著自己特殊的價值，衹是這種價值與我們生命學所帶來的價值有著本質的不同，因此心理學永遠不能給我們帶來解脫。

我曾經看到一個通告，有人要辦一個「催眠養生禪」學習班。催眠是心理學概念。養生這個概念就大了，西方有養生，東方也有養生，兩者不太一樣。西方的養生比較簡單，就是游泳、跑步、健身操等；而東方的養生包括武術、八段錦、吐納、導引、靜坐、瑜伽等。這個學習班究竟指的是西方養生還是東方養生？學習班名稱的最後一個字叫「禪」，可以看出这个学习班把催眠跟禅混为一谈。催眠是心理学的范畴，心理学是在西方科学和西方哲学指导下诞生的一门临床心理医学，探索的是作为客体的意识、客体的心理，它把意识完全视之为客体，这跟西方的文化背景、文化哲学是完全一致的；而禅属于典型的生命科学范畴，是生命科学的一个有机组成部分，探索的是作为主体的意识。怎么能够把西方的催眠和东方的禅结合到一起呢？心理学再过一万年都走不到禅这里来，禅再过一万年也走不到心理学那里去，除非改变它们的根本哲学观念、根本指导思想。在没有改变之前，主体、客体有天壤之别。

從學習班的名稱就可以看出，他們沒有區分清楚般若智慧和經驗智慧這兩種截然不同的智慧。區分清楚兩者很重要，這直接關乎到我們能不能成佛，能不能解脫，這是人生中最大的一件事情。我們一定要把這個問題說清楚。如果在這個問題上糾纏不清，我們學一輩子都得不到解脫。我們一直提倡一個觀點：「理明才能法透」。理不明，法永遠不會透，不要在那兒裝模作樣地以爲打個坐就能成佛，天下打坐的人多了，打坐要是能成佛的話，天下人都能成佛了。門口的石獅子也能成佛了，因爲它天天坐在那裡，但它都坐一千年了也沒見石獅子成佛。那麼怎樣才能成佛？衹有在正見指導下的身心行爲，或者說完全合乎正見的身心行爲，才能讓我們成佛。正見就是理明（道理上明白），理明等於正見。衹有理明法透了，我們纔能走向解脫之路。解脫不是擲骰子，不是在那裡閉著眼睛碰運氣。修行怎麼能抱著僥倖心理去碰運氣呢？這是絕對不可以的！

釋迦牟尼講法的意思就是告訴大家，成佛有路可循，你衹要按照這條道路往前走，必定成佛。成佛的這條路是正道，不按照這個正道走就成不了佛。爲了讓大家明白什麼是正道，釋迦牟尼講法四十九年，告訴大家哪些事情值得提倡，哪些事情必須反對，在提倡和反對中，他向我們指明了什麼是正道。孔子講學一生，無非也是告訴我們什麼是正道，什麼是邪道。聖賢教導的那條路就是正道，而我們自作聰明開出來的路是異端（即佛家所說的邪道）。

般若智慧的作用，就是使我們獲得解脫，讓我們成爲一個純粹的主體性存在，成爲一個100%的主體性存在。我們現在都已經被嚴重地客體化了，被嚴重地客體化就是被嚴重地物化、現象化、束縛化。我們之所以得不到解脫，是因爲我們已經被深深地異化、深深地客體化、深深地物化、深深地現象化、深深地局限化、深深地顛倒化了。佛家稱之爲無明，通俗的說法就是迷茫。迷茫就是不明白、糊塗、愚蠢、愚昧。我們就像墜入了雲霧之中，難辨方向，難辨好壞；就像在伸手不見五指的夜晚，看不見道路，失去了方向，不知道自己走到了哪裡。在佛家，修行的過程就是不斷主體化的過程，不斷主體化的過程就是不斷意識化的過程、不斷生命化的過程、不斷無我化的過程、不斷般若化的過程、不斷解脫的過程。般若等於解脫。我們的般若智慧越多，解脫就越徹底。我們的般若智慧越少，束縛就越多。束縛越多，痛苦就越多，就越不得解脫。痛苦跟束縛、局限、顛倒、混亂成正比。我們越顛倒、越混亂，就越痛苦、越煩惱。佛家的根本目的，在於引導我們離苦得樂，從種種束縛、迷茫、顛倒、現象化和物化中解脫出來。籠統地講，就是從客體世界中退出來、撤出來、回歸主體。回歸主體的過程，我們有一個浪漫化的用語叫「回家的過程」。家在哪兒？家就是主體，回家就是回歸主體。這裡又暗含另外一個意思，主體存在就是終極存在，是所有人、所有生物、所有個體生命的終極存在。不要把主體化理解爲自我化。主體化等於無我化。越是自我的人，反而越不能主體化。反過來說，我們之所以不能主體化，之所以一再一再地客體化，就是因爲我們被自我所誤導。我們越自我化，就越物化、越後天化、越現象化、越束縛化、越客體化。

心理學探索的对象是自我，而不是無我，它最終的歸宿也衹能是強化自我。心理學有一個基本觀念：你衹要失去自我或分裂自我，你就會得種種精神疾病或心理疾病。要想把你的精神疾病或心理疾病治好怎麼辦？你因爲失去自我而得了精神疾病，那就再把你的自我找回來；你因爲自我分裂而得了心理疾病，那就再把你的自

我有機地組合回來。整個心理治療唯一的目的就是找回自我，再不斷地強化它，強化到足以當家作主的時候，就宣告你的心理疾病痊癒了，你就不用再接受治療，因爲你已經完全「正常」了。但在東方的佛法和生命科學看來，這與生命的真相背道而馳，因此心理學不能給我們人類帶來解放和覺醒。

用心理學來解釋包括佛法在內的整個東方文化是錯誤的。近年來全世界刮起了一陣風：用心理學來解釋《金剛經》，解釋《道德經》，解釋禪，解釋內丹法，解釋瑜伽。總之，我們老祖宗留下來的智慧結晶都被心理學化了，都被心理學入侵佔領了。被心理學入侵的過程，就是這些學問宣告滅亡、宣告結束的過程。用心理學解釋東方文化，解釋什麼就毀滅什麼，因爲它的起點就錯了。就像「催眠養生禪」，一旦我們的禪被催眠了，從此禪就再也醒不過來了。我們的禪已經失傳了近千年，我們花了很大的努力想把禪給復興起來，這邊忙著復興，那邊有一群人要催眠禪，我們的力量非常小，而那些要催眠禪的力量又特別大，我們的復興工作還有很多要做，任重而道遠。

《金剛經》是禪宗最重要的經典之一，因爲禪宗六祖慧能就是聽《金剛經》而頓悟成佛的。自他之後，《金剛經》就成爲禪宗的一部根本經典。禪宗總共有兩部根本經典：《金剛經》和《六祖壇經》（簡稱《壇經》）。所有學禪的人必須晝夜不息地學習和研究這兩部經典，如果不學習這兩部經典，那你連學禪都不配。自古以來，沒有不研究《金剛經》《六祖壇經》而知禪之真味者。但現在就有這麼一幫無知狂妄之徒，從不研究《金剛經》，從不學習《六祖壇經》，而大談特談「禪」。

他們的「禪」建立在什麼之上？建立在心理學之上。那乾脆就叫心理學，爲何又扯上禪？爲了趕時髦，什麼東西時髦他們就談什麼。有很多人不懂禪，但十分熱衷於談禪，這就是目前的現狀。隨便一個什麼人都談禪，禪意、禪話、禪境……現在把小資情調統名曰「禪意」，此人活得很有禪意。所謂活得很有禪意，就是不好好上班，不好好工作，整天游手好閑，拉只小狗，喝著小茶，品著咖啡，做著一種貌似僊女般的動作，講話都不正經，說話愛用撒嬌式語言，再穿上一條飄逸一點的裙子。最重要的是她不要工作，看到別人在廚房裡拖地就說：「你沒有禪意，這個禪意你活不出來，你搞得每天灰頭土臉的，整天在家裡哄孩子，半夜起來給孩子換尿布，你哪能活出禪意呀！」

要想有禪意，就不要工作，不要上班，每天喝著茶，再彈兩首小曲兒。這叫

禪？這是小資情調，絕對不是禪。禪是什麼？當你理解了禪的源頭之一《金剛經》，就明白了什麼是禪。禪就是《金剛經》，《金剛經》就是禪，學習《金剛經》就是真正地學禪。《金剛經》學明白了，再回頭看看什麼是禪，你自然就明白了。你再對照現在社會上那些談禪論道之人，就會發現他們與禪、與道毫無關係，衹是在掛羊頭賣狗肉，衹是在爲他們不上班、不勞動的懶散生活找一個冠冕堂皇的藉口。

我們還是要再回到過去朴素的觀念：勞動者最光榮。人，不管你身處什麼時代，不勞動都是可恥的。不管是腦力勞動，還是體力勞動，勞動者都是最光榮的。不要給不勞動找理由。好吃懶做，整天無所事事，喝個茶或弄杯咖啡，還要給自己弄一個非常好聽的名字「禪意的生活」。自古學禪就是學佛，得禪就是得佛，就是成佛。學禪是成佛用的，不是成就一群懶懶散散、無理想、無造詣、無追求、無信念之徒的。正好相反，禪給我們信念，禪給我們追求，禪給我們光明，禪給我們骨氣，讓我們頂天立地，如大丈夫一般地活著。所以，現在社會上的一些所謂的禪，和真正的禪完全是背道而馳的。

這個時代，好多事情都糾葛在一起，名不符實。爲什麼孔子當年提出要正名，他的理由是「名不正，則言不順」。現在也是這樣，我們要給很多事物重新正名，包括重新把「禪」之名給正過來。到底什麼是禪？要給禪下定義。任何人都有權利講禪，你老老實實地講，把禪的精神、禪的理念、禪的修行、禪的方法講出來。講的人一定要有資格，就是所謂的學識品格。你先扎扎實實地把唐宋時期中國的禪宗書籍修行實踐一番，實踐後確有心得、造詣和體會，再出來傳播禪，而不是憑著想當然就在那裡過著所謂的「禪意」的生活，跟西方心理學亂結合一通就開始騙人。

過去的知識分子、讀書人、修行者，都極有操守，他們知道在自己沒有心得、沒有真明白之前，是無論如何都不能出去亂講的，這就是操守。不能就是不能，行行都有規矩，學術有學術的規矩，做人有做人的規矩，修行者有修行者的規矩。每個人都自覺地守住自己的規矩，守住自己的道，守住自己的底線。過去人把這稱作有操守，但到了現代，無操守的人到處都是。從來沒學過一天禪，他們就敢以禪師自居，就敢四處談禪，而且恬不知恥。他們不會覺得自己把禪的思想弄混亂了，上對不起聖賢，下對不起子孫，他們衹是覺得自己這樣還能忽悠來一群人就行了，能夠達到自己個人的一些目的就行了，至於對不對得起古人和後人，他們從不考慮。現在社會上流行的很多都是偽學、假學，不是真正的學術，也不是真正的學問；流

行著很多冠冕堂皇的謬論——包裝著禪、包裝著佛、包裝著道、包裝著儒的謬論，他們衹是打著這些旗號，實際做的事與這些東西毫無關係。

現代社會，我們中國的文化幾近中斷，不能說完全沒有了，衹是真學很少，多數都是偽學，還不如不學。所以我們當代人非常可憐，不學無知，學了更荒謬。不學不行，祖先教導我們，人不學不知義，人不學不知理，所以還是要學的，但學了更麻煩，所有人的腦子裡面都塞了一套一套的歪理邪說，自己還不知道。現在有幾個有正知正見的人？非常少。

我自18歲起出來講學，從中國西藏翻越世界屋脊到了印度，又從印度回國。我來往於世界上人口最多的兩個國家，在這麼廣大的區域和範圍裡，很遺憾，我沒有見到幾個腦子裡有正知正見的人，絕大多數人的腦子裡都是亂七八糟的，你不知道他們在想些什麼，打開大腦都是垃圾場，什麼都有，就是沒有正知正見。當代人真的特別可憐，他們不是自己要這樣的，絕大多數人是不願意這樣的，但是不願意又能怎麼辦？他們的文化資源就那麼多，就接觸那點思想，不吸收也得吸收，不管是主動吸收還是被動吸收。他們生活在這麼一個時代中，能逃到哪兒去？他們跑不了，就像狩獵場的小鹿被一群人包圍著，無路可走，只留下一條通向死亡的路。你走也得走，不走也得走，反正就把你驅趕著走向死亡之路，驅趕到一定的地方把你圍獵掉。這就是可憐的當代人。這種情況不是說在釋迦牟尼時代就沒有了，任何一個時代都有，只不過我們現在這個時代更嚴重而已，這種非常糟糕的局面差不多已經延續了一百來年了。

⑷功能不同

人的快樂到底來自哪裡？對此問題，包括《金剛經》在內的東方文化已經明確回答了：幸福來自內在，來自我們內在意識的覺醒。如果我們的般若智慧得不到開顯，我們將不會幸福。幸福和般若智慧是緊密相連的，開顯多少般若智慧，我們就擁有多少幸福，如果般若智慧徹底開顯，我們就能擁有完整的、圓滿的、極致的快樂。佛家把這種極致的快樂稱爲「極樂」，極樂世界即由此而來。般若智慧徹底彰顯的地方就是極樂世界，在哪裡彰顯了般若智慧，極樂世界就在哪裡。如果我們此時徹底彰顯了般若智慧，此時就生活在極樂世界中。

佛家有一條只用於菩薩而不用於凡夫的戒律——禁止享受內在的快樂。菩薩已經開發出了內在的般若智慧，儘管還不圓滿、不徹底，但已經開發出百分之八九十

了。這意味著菩薩們的內在幸福程度已經非常高了，因此菩薩們打坐時不願意下坐——他們享受著內在極致的快樂。這種快樂在佛家有一個專用詞語，叫「禪樂」。「禪樂」就是在禪定時內在湧現出無休無止、難以言喻的快樂。於是，佛家製定了禁止菩薩們享受「禪樂」而不去普度眾生的戒律。這條戒律充分說明，開顯了內在般若智慧，幸福感和快樂感就隨之而來，這纔是真正的快樂和幸福。

般若智慧給我們帶來的是內在的解放，讓我們明白生命的真相、生死的幻覺。肉體的生死，說到底是一種幻覺，但它是看上去最真的幻覺。在沒有開悟覺醒之前，生死對我們來說無比真實。要看清「生死」這場鬧劇、這場夢幻，必須開顯般若智慧。這不是暗示，當死亡真正現前時，暗示是沒有任何作用的。般若智慧能夠讓我們真真切切、實實在在地看清或洞穿生死的幻象；否則，我們就會被生死幻象所束縛和迷惑，困於生死之中永不得出離。故般若智慧給我們帶來的是內解放，讓我們從內在覺醒，從內在穿越生死，從而獲得內在的寧靜、安詳和真正的自由自在。

般若智慧是與生俱來的，因此我們的幸福與快樂也是與生俱來的。真正的幸福和快樂源於內在，而不源於外在。幸福、快樂與外在世界沒有關係，而與內在般若智慧的彰顯直接相關。誰彰顯了般若智慧，誰就擁有了幸福。即使外在財富能給我們帶來快樂，這種快樂也衹是短暫的、無常的。佛家並不完全否定外在事物給我們帶來的快樂，但一再告誡我們，外在的幸福不可靠，靠外在獲得的幸福猶如水上寫字，轉瞬即逝。

有一個根深蒂固的謬論，認爲衹要佔有就會幸福，對外佔有得越多，我們就會越幸福。近年來，絕大多數人都相信了這個幸福觀，於是不斷地對外佔有，佔有權力、佔有金錢、佔有財富，總之，能佔有的都想佔有。而事實上，真正的幸福並非如此。

二十世紀八十年代，人們物質匱乏，卻生活得很快樂；現在財富倍增，但現代人的幸福感比起那時卻大大降低了。這本身就說明——外在財富的佔有、物質的增長，與幸福的感受、快樂的體驗沒有成正比關係。恰好相反，很多時候是反比關係：對外佔有的越多，我們的煩惱越多，痛苦也越多。

這就是爲何在物質資源如此豐富的今天，我們的幸福感、快樂感卻並不高。因爲我們弄錯了快樂的來源。經驗智慧提高不了幸福感，我們要想提高幸福感，必須開顯般若智慧。我們的經驗智慧再高也不能實現幸福、不能實現永恆，因爲經驗智

慧與般若智慧的功能不同。經驗智慧的價值是什麼呢？是讓我們更好地認識自然界、認識社會。科學可以分成三類：第一類是自然科學，第二類是社會科學，第三類是生命科學。人類對自然界（即外界）的認識，發展出自然科學；人類對社會的認識，發展出社會科學；人類對自身的認識，發展出生命科學。自然科學和社會科學是建立在經驗智慧之上的科學，是對經驗智慧的系統化和體系化；沒有經驗智慧，就沒有自然科學和社會科學。生命科學是建立在般若智慧之上的科學。

爲什麼開顯了般若智慧，我們就可以獲得解脫呢？因爲般若等於永恆，開顯了般若，我們就獲得了永恆；般若等於智慧，這個智慧裡又暗含著身心健康，一旦這種智慧開顯，我們就能從種種顛倒、異化和扭曲中恢復過來。按照佛法及整個東方文化的觀點，我們之所以不得解脫，是因爲心靈、身體被異化了，我們生活在異化之中。般若智慧是醫治一切身心異化的萬靈丹藥，般若智慧一開顯，無論多麼嚴重的異化都會一掃而光。從此以後，我們就能擁有健康的心靈、健康的身體、健康的生活、健康的人生。釋迦牟尼講法四十九年，苦口婆心地告訴我們——般若等於永恆。東方文化一再強調，我們要超越生死、獲得永恆，就要把自己融入般若，與般若打成一片。

經驗智慧不能改變我們的異化，甚至會加重我們的異化，使我們越來越顛倒、越來越迷茫、越來越黑暗。我們認識的真善美都是異化後的真善美，是假的真善美，是「自以爲是」的真善美。般若智慧開顯後，我們就會真正明白什麼是真，什麼是假，什麼是善，什麼是惡，什麼是美，什麼是丑；我們就會從種種束縛、枷鎖、異化和扭曲中恢復、超越出來，進入真善美的身心狀態和生命狀態。這個狀態就是解脫狀態、明白狀態或者叫覺醒狀態。

那麼，我們要想生活在這種狀態中，就必須開顯般若智慧。般若智慧又名「如智」「真如」，即如其所是的智慧。如其所是，即按照它本來的樣子、沒有被扭曲和污染的樣子，呈現在我們面前。無論善、惡、美、丑，在我們面前都如其所是。善，如其所善；惡，如其所惡；美，如其所美；丑，如其所丑。「如」是最本然的狀態，禪宗稱「本來面目」，即未經扭曲、未經污染、未經異化的樣子。我們之所以不解脫，是因爲有太多的顛倒、迷誤、混亂、異化，我們生活在無所不在的枷鎖和束縛中不得解脫，流浪生死，苦海無邊。般若智慧能給我們帶來真正的真如，即祇有生活在如智中、真如中，我們纔能談解脫、永恆、離苦得樂、超越生死、自由

自在、光明圓滿。

2.般若智慧與經驗智慧的關係

西方注重對經驗智慧規律的探索和掌握，注重對經驗智慧的積纍，於是發展出自然科學和社會科學。生命科學誕生發展在東方，隱藏在過去的儒家、佛家、道家學說裡面。爲什麼東方文化中能夠誕生生命科學呢？因爲東方文化建立在般若智慧之上，故衹有東方文化才能孕育、發展出生命科學。東方文化對生命科學的探索、對生命內涵的探索與西方文化是完全不同的。

東方的生命科學已經有五千到七千年的歷史，西方的自然科學和社會科學加在一起才五六百年曆史，因此生命科學的歷史比自然科學和社會科學的歷史更爲古老久遠。近年來，人們普遍認爲自然科學、社會科學與生命科學是衝突的，其實它們適用於不同的領域和範圍：自然科學適用於對自然界的認識；社會科學適用於對社會的認識；生命科學適用於對自身身心、自身存在的認識。不僅不衝突，反而相得益彰，互有幫助。

東方文化在誕生之初就特別強調般若智慧，強調對生命內涵的探索，而忽視了對自然界和社會的探索，忽視了經驗智慧及建立在經驗智慧上的自然科學和社會科學。故過去數千年來，東方（包括中國和印度）的自然科學和社會科學始終處於十分原始的狀態，一直沒有發展出西方意義上那種完整的、系統的自然科學和社會科學。東方文化不注重自然科學和社會科學的根基——經驗智慧，對經驗智慧持淡化、藐視和拒絕的態度。尤其佛家，很多時候對經驗智慧視若仇敵，強行使般若智慧與經驗智慧處於水火不容的對立狀態，讓後人衹能兩者擇其一。

佛家把經驗智慧看作般若智慧的對立面，給經驗智慧以極大的藐視。佛家給經驗智慧取了一個非常具有鄙視性質的詞——世智辯聰。世智，即世間智慧。佛家把經驗智慧稱爲世間小智。佛家說，你要學佛，就必須放棄對世間智慧的追求，如果還貪戀世間智慧，就不要來學佛。追求這些智慧，在佛家是會被鄙視和嘲笑的，會被認爲沒有出息、步入歧途。你必須把這些放下，才能把佛學好。否則，你學不好佛，開不了悟，得不到佛果。

儒家相對佛家好一些。儒家正面肯定了經驗智慧，但同樣沒給經驗智慧以足夠的重視、強調和追求。如宋明理學就分出兩種智慧：一種智慧叫「德性之知」——在古代，知識的「知」和儒家智慧的「智」是通假字，「德性之知」就是德性智慧，

即佛家所說的般若智慧；另一種智慧叫「見聞之知」——見聞的意思是感官，感官的意思是經驗，故「見聞之知」就是經驗智慧。宋明理學明確地把「德性之知」凌駕於「見聞之知」之上，你可以沒有「見聞之知」，但要有「德性之知」，有「德性之知」才能成聖、獲解脫、得圓滿。

到了陸王心學時期，只談「德性之知」，不談「見聞之知」，不談論、不強調、迴避經驗智慧。陸九淵說過：「若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人。」這句話裡就暗含著經驗智慧，即我沒有一點經驗智慧，但衹要我把良知、德性（良知、德性即佛家所說的般若）彰顯出來，就可以成爲聖人，就可以得到解脫。哪怕我是一個粗人、野人，在人間什麼都不懂，我照樣能成爲聖人。陸九淵之後，「陸王心學」的另一位代表人物王陽明，提出了「致良知」學說。他說，人生最大的責任和義務是「致良知」，我們應該把所有時間和精力放在「致良知」上。「致」即「來到」，「致良知」即「來到良知那裡」，其實就是《金剛經》所說的彰顯般若智慧。王陽明認爲應該把所有精力、時間都放在彰顯般若智慧上。

中國乃至印度，產生了一大批聖人，但很少產生科學家。由於儒家、佛家都對經驗智慧沒有足夠的認識，故建立在經驗智慧之上的自然科學和社會科學，之前在中國長期得不到很好的重視和發展，導致我們的國家積弱積貧，不得已才開始向西方學習自然科學和社會科學。

但唯經驗智慧馬首是瞻，掉過頭來反對般若智慧也是不對的。現代社會很多人不承認般若智慧，甚至連般若智慧的說法都沒聽過。即使聽過，也未必給予正面的肯定和承認。人們一門心思增長經驗智慧，強化經驗智慧，提陞經驗智慧，嚴重忽略般若智慧的彰顯。

真正合理的做法是什麼？是經驗智慧與般若智慧同時並存、並行發展。我們明確觀點——般若智慧和經驗智慧如鳥之雙翼、車之雙輪，缺一不可。般若智慧給我們帶來內在的解放，經驗智慧給我們帶來外在的解放。經驗智慧及建基其上的自然科學和社會科學可以使我們在自然界、在社會生活中獲得巨大的解放。如果沒有自然科學及其所帶來的先進科學技術，我們現在還生活在原始社會。我們能生活在物質豐富和科技便利的現代社會，哪一點不是靠自然科學的結晶？比如話筒就是對聲音的解放，借助它，我們的聲音可以傳到一百米、一千米之外；同理，汽車是對腿的解放。這種解放是外解放。

過去的佛家、道家不承認外解放，藐視外解放，導致社會長期得不到健康發展。秦朝奠定的政治結構一直沿用到清朝末年，沒有發生本質的變化。而西方的民主、科技、君主立憲制，幾百年來如火如荼。對於般若智慧，東方文化把它放在無比重要的地位，很多學佛之人把佛無限誇大，說佛無所不能。不對，佛是有局限的，佛只懂般若智慧，不懂經驗智慧。在佛那裡，般若智慧徹底得到彰顯，所以關於般若智慧，關於生命世界，佛無所不通、無所不能。但佛陀衹是在生命世界中無所不通、無所不知、無所不懂。一旦離開生命世界，離開般若世界，來到經驗世界，佛就什麼都不懂了。佛想造汽車，必須到大學裡去學習。像葛洲壩、三峽大壩這些水利工程，都要依靠經驗智慧，與般若智慧沒有關係。故說佛無所不知是對的，又是不對的，要辯證、理智地看待這個問題，不要像一些宗教徒那樣處於狂熱之中，出於宗教情感，把佛的能力過於誇大。

《金剛經》是做什麼的？《金剛經》是開發般若智慧的。《金剛經》裡沒有經驗智慧，在《金剛經》裡找農業怎麼增產、葛洲壩怎麼造是辦不到的。《金剛經》能辦到什麼？它能讓我們認識生命的真相，讓我們獲得內在的解放。內在的解放與外在的解放哪個重要呢？同等重要。所以般若智慧與經驗智慧同等重要。

光有自然科學和社會科學，沒有生命科學不行。因爲沒有般若智慧，我們就不能獲得內解放，幸福感、快樂感、存在感全部降低，人活得都沒有意義了。因此，般若智慧與經驗智慧同等重要，缺一不可；內解放與外解放同等重要，缺一不可。唯有同時具有般若智慧和經驗智慧，人生纔是圓滿的人生，社會纔是和諧的社會，文明纔是和諧的文明。注重一端，拒絕另一端的社會是畸形社會，是不平衡、不穩定的社會。我們如果沒有擺正、理順般若智慧和經驗智慧之間的關係，就會導致社會、家庭、人生，乃至于思維也不穩定。很多人的思維都是殘缺的、斷裂的、分裂的，意識、精神、人格也是殘缺的、不飽滿的。究其根源，還是沒有把般若智慧與經驗智慧平衡好，輕視一端，重視另一端所造成的。

綜上，般若是一種與生俱來的智慧，能給我們帶來幸福、光明、真善美和如其所是的生活、如其所是的人生智慧。般若智慧與經驗智慧缺一不可，如鳥之雙翼、車之雙輪。

（二）般若的三態

般若有三種形態，即空態、明態和現態（簡稱空、明、現）。這是學好佛法的

金鑰匙，掌握理解了空、明、現，就掌握理解了佛法。我們有了這把金鑰匙，就有了一個明確的方向，再讀佛經，無論怎麼繞都不會迷。所有的佛經都是圍繞著般若三態而展開的。這非常像水的固態、液態、氣態：溫度很低時，水是固態；溫度合適時，水是液態；溫度很高時，水是氣態。

1.空態

般若的第一態是空態，又叫無我狀態、超越狀態。

无我是般若的一个根本特性。无我是广义的，不仅仅指人类，万事万物都是无我的。但我们人类往往认为自己内部有一个主宰，就是我们所说的自我。其实，自我是假主宰，般若才是真主宰。般若是无我之我。无我才是生命的真相，自我只是无我的一个替代品或赝品。在没有明白无我真理之前，我们把自己认同为自我，但事实上，自我不是真正的我，无我才是真正的我。

超越是般若的另一個根本特性。這一點佛家做得最好，把超越二字詮釋到了極致，發揮到了極致。我們要想理解什麼是超越，就去學佛法。佛家通過一件一件事情來向我們說明什麼是超越，把超越說得極爲透徹，也就是把空說得極爲透徹。我們必須超越才能合乎般若的特性。我們要想彰顯般若，唯一的辦法就是超越。我們要把自己變得越來越超越、越來越合乎般若才行。越來越合乎般若的意思就是越來越般若化，越來越融入般若中，成爲般若。我們超越得越多，成爲般若的程度就越深；當我們徹底地超越時，就徹底地融入般若。我們超越多少，就彰顯多少般若，當下彰顯，中間沒有過程。當我們超越這個世界，包括超越自己20%，我們當下就彰顯20%的般若，絕對成正比，絕對同時。不是說我超越20%，三十年後我纔彰顯20%，不是這樣的，一定是當下彰顯。當我超越50%，當下就彰顯50%。當我徹底超越這個世界、徹底超越自己時，當下就彰顯100%的般若。

對內無我，對外超越，無我和超越加在一起就等於般若，或者說等於般若的空性。這個無我不僅僅是我們個體的無我，還包括我們在內的一切事物皆無我。無我就是無主宰，無主宰纔是萬物的真主宰，這句話很辯證，即無我纔是萬物的真我，包括人在內的所有事物的真我都是無我。

2.明態

般若的第二態是明態，即光明。光明可以理解爲覺醒，也可以理解爲意識，有時候就用一個字——覺。覺、覺醒、覺知、意識、光明是同一個意思。光明分爲有

相光明和無相光明兩種。「相」就是看得見的意思。有相和無相以我們的肉眼爲界限：有相光明是指看得見的光明，比如太陽光、月亮光和燈光；無相光明是指看不見的光明，比如覺醒、覺知和意識。看不見不等於不存在，衹是肉眼看不見，比如我們用肉眼看不見意識，但不能說意識不存在。覺醒、覺知也是如此。

無相光與有相光是什麼關係？這對生命科學來講十分重要。全世界所有的神話，無論是宗教神話還是民間傳說，神來的時候都伴隨著一道光，這道光是用肉眼看得見的。比如在基督教中，上帝來的時候就是一道光：光一閃，現身了；光又一閃，消失了。這不純粹是神話，其中有著生命科學內涵。有相光與無相光的關係十分緊密，可以說是一枚硬幣的兩面：無相光可以很輕易地轉化爲有相光，有相光也可以很容易地轉化爲無相光。

當太陽升起時，其實就是有相光出現時，此時的有相光就是太陽光。有相光出現後，我們逐漸清醒，這裡面是有內在聯繫的。睡覺是無意識的，意識是無相光，睡醒後就有意識，其實就是有相光喚醒無相光。因此，太陽升起，我們就醒了；太陽落山，我們就犯睏要睡覺了。當有燈光或火光時，我們纔能保持著較爲清晰的意識，才可以晚點睡覺；當處在沒有光明的黑暗之中時，我們在黑暗中堅持不了多久就犯睏了，因爲沒有了有相光來喚醒我們的無相光，喚醒我們的意識。

有相光與無相光的關係還不僅止於此。一般來說，密宗修行者通過看太陽光，兩三年就會有小成就，五年左右就會有大成就，就能從日光中看到世界的真相，包括看到西方極樂世界，看到一切淨土。看光就是通過有相光進入無相光，借助有相光擴大、成長我們的無相光，擴大、成長我們的意識。意識成長到了一定時候就是佛，所謂的佛就是意識的圓滿覺醒狀態。

借助有相光是讓我們的意識不斷地成長而進入圓滿的秘密法門。這在《金剛經》及之前的經典中都沒有公佈過，但其實方法很簡單，大體上是通過日光、月光等有相光進入無相光。爲什麼要借助有相光才能進入無相光？因爲這兩種光是一枚硬幣的兩面，從硬幣正面往裡面走就進入反面。這是一個非常有效的方式，不僅可以讓我們認識真理、成熟意識，還可以讓我們轉化掉肉體，讓肉體也融入光中，成爲永恆的存在。密法中稱之爲「金剛不壞身」或「無死虹身」。「無死」就是沒有死亡，「虹」就是光的意思。我們融入彩虹般的一團五彩光中，以此光爲身體，此光就是般若，即以般若爲身體。

3.現態

般若的第三態是現態，即般若的第三種根本存在形式是現（顯現）。般若不是一個死的東西，它一定要活動，它的活動具體表現爲創造。萬事萬物都是般若的變現或創造。變現和創造是一個意思：用佛法表達叫變現，用哲學表達叫創造。萬物由般若變化而來，般若有點像孫悟空，會七十二變。其實豈止七十二變，難以說清它有多少變。變就是現，現就是變，因此叫變現。

變現不像西方基督教創造天地那樣是一次性完成的。上帝創造完天地後，就開始休息，不再創造了。般若是持續性地創造，不僅創造真善美，也創造假惡醜；不僅創造解脫之路，也創造墮落之路，因爲兩者是同一條路。若這個不好理解，可以換種方式表達：上山路和下山路是同一條路，般若不止創造上山的路，也創造下山的路。我們從山頂上往下走，它是下山的路；我們從山下往上走，它是上山的路。如果把下山的路比喻爲墮落之路，那麼上山的路就是解脫覺醒之路。用佛家的話說，六道輪迴之路和解脫之路是同一條路。如果你恨墮落之路，你同樣恨解脫之路；如果你恨解脫之路，你同樣恨墮落之路。因爲這是同一條路，衹是方向不同，一個向下，一個向上而已。

我們學習了《金剛經》後，就要把這兩條路全部超越掉。爲什麼要全部超越掉？因爲這是同一條路。我們要把輪迴和涅槃雙雙超越。這就是《心經》中的「以無所得故」。得什麼？得涅槃。涅槃也要超越掉，超越了涅槃的涅槃纔是真涅槃。一旦覺得還有個涅槃可得，還有個通向涅槃的路可走，完了。因爲通向涅槃的路就是通向死亡和輪迴的路，兩者是同一條路，要麼同時超越，要麼同時不超越。

般若變現這個世界，這種變現是持續不斷的，不是今天變現了，明天就不變現了，它會永遠變現下去，這是般若的一個特點。變現分爲兩種：既變現出生，又變現死亡。我們不要以爲衹有出生是它變現的，其實死亡也同樣是它變現的。拿樹來舉例，如果般若不變現死亡，樹將永遠不死。樹會葉落枝枯，若干年後慢慢地成爲一棵沒有生命力的死樹，就是般若變現的。般若創造生，也創造死。我們光超越生不超越死，不行；我們光超越死不超越生，也不行。我們衹有既超越生，又超越死，才能超越現象。

因爲生死都是般若變現出來的一個表象，看你站在哪個角度看。站在生這一面，世界生生不息，像春天一般，所有的事物都生生不息；站在死這一面，世界滅滅不

已，不已的意思就是不停止。滅滅不已，也稱無常不已。什麼是無常？無常就是滅滅滅……就是不能持久，這裡暗含著死亡、消失，所以無常的別名就是死亡、消失。因此無常不已就是滅滅不已、死死不已。

儒家是站在正面、站在積極的角度，喜歡從生這一面看，因此在儒家眼中，萬物都像春天一般，滿眼都是春天，始終是春天，所以儒家強調這個世界是生生不息的；佛家是站在負面、站在悲觀的角度，喜歡從死這一面看，看衰老、衰敗、死亡，因此在佛家眼中，萬物都像冬天一般，整個世界都是滅滅不已的。儒家說你不要光看冬天，它還有春天；佛家說你不要光看春天，它還有冬天。儒家說理論上講冬天是存在的，但是我沒看見，我看到的都是春天，都是誕生、發芽、春暖花開、生機盎然、生生不息；佛家說理論上講春天是存在的，但是我沒看見，我看到的都是冬天，都是落葉、枯枝、死亡、冰天雪地、毫無生機、滅滅不已。

兩家都沒錯，就看我們站在哪個角度看。春天和冬天都是般若的變現，合在一起看纔是般若的完整變現。單方面從春天的角度來理解般若的變現，對，但不全面；單方面從冬天的角度來理解般若的變現，對，但也不全面。兩者合在一起，就把般若的變現理解完整了。現什麼？既現生生不息，也現滅滅不止。在生生不息和滅滅不止中，事物永遠存在：事物不以生的形式存在，就以滅的形式存在；不走在生的路上，就走在死的路上。總之，它始終持續地走在一條路上，不管它正在死，還是正在生。整個生或死的過程，都是般若變現而來的，都是般若展示它豐富內涵的過程。所以這個世界有什麼，般若肯定就有什麼；但般若有什麼，這個世界卻未必有。因爲這個世界永遠都是部分地展現般若，不可能一次性地把般若的所有內涵全部展現出來。這一部分展現完消失了，再展現下一部分；下一部分展現完消失了，再展現下下一部分，總是不斷地用新事物代替舊事物。如此下去，我們所看到的世界和自己，都衹是部分。全部的在哪裡？全部的永遠是般若自身，而不是現象世界。在現象世界中，所有的事物都是很小很小的一部分，我們理解的這個世界永遠是部分的世界。無論是主體還是客體，我們都是部分地活著，主體是部分的主體，客體是部分的客體，主客體合在一起的這個世界，永遠是部分的世界，在部分的世界中不可能圓滿。那麼哪裡有圓滿？般若是最大的圓滿，般若之外沒有圓滿。要想追求圓滿，就要成爲般若。

空態、明態和現態是一而三、三而一的關係。打個比方，同樣的一杯水，它一

會兒變成冰（固態），一會兒變成水（液態），一會兒變成氣（氣態）。永遠是這杯水，它變了又沒有變。這杯水的總量是一樣的，衹是外在形態一會兒成了固態，一會兒成了液態，一會兒成了氣態。般若也是如此。當般若以空的形式存在，般若即是全體空，全體空即是般若，般若外無空，空外無般若；當般若以明的形式存在，般若就是光明，光明就是般若，般若外無光明，光明外無般若；當般若以現的形式存在，整個現象世界就是般若，般若外無現象，現象外無般若。般若即空、即明、即現，同時是空、同時是明、同時是現。它不是先是空，過一段時間是明，再過一段時間是現，而是這三者同時存在，空同時就是光明，同時就是變現。這個地方特別難說清，拆開好理解，空似乎好理解，光明似乎也好理解，變現似乎也好理解，但在這三者之間加了一個「即」（同時）就比較難理解，空性即是光明即是變現。

因爲特別難理解，導致佛家要通過好多佛經來解釋這個問題。佛經多了，有好處也有壞處：好處是從不同角度來解釋即空、即明、即現，讓我們多幾個選擇角度來理解般若，這是佛經多講幾本的好處；壞處是容易引起混亂，道路太多了跟沒有道路差不多，入口太多了跟沒有入口也差不多，我們不知道從哪個入口入，好像都對，又好像都不對，無從選擇。所以，「學佛一年，佛在眼前；學佛三年，佛在西天」。剛開始學佛覺得佛很親切，一睜開眼睛就在眼前，距離很近；學得時間越長，越不知道佛是什麼，經讀得越多，書看得越多，越不知道佛是什麼。選擇性太多等於沒有選擇。這跟我們之前知道的常理不一樣，常理是學一個東西越學越近，不學才遠，但學佛恰好相反。

從各種角度來描述空、明、現，反而把我們的思想描述亂了。除非你的學力和思辨力特別強，有極強的理解、歸納、整合、超越能力，在擁有了這麼多的能力以後，你再去看佛經，再多你都不亂，你都能從像蜘蛛網一樣的條條道路中超越出來而不會迷路，不會像很多人走到十字路口就不知道往哪兒走了，好像往哪兒走都對，好像又都不對，到底走哪一條，弄得很迷茫。如果沒有十字路口，一條路走到底倒也好辦，問題就是路太多了不知道怎麼走。太多學佛的人都迷在了十字路口上，因爲佛家爲我們提供的路太多了，成了一種障礙。那麼，改變這種障礙有沒有辦法？唯一的辦法就是你有極強的超越能力，你能夠站在一定的高度俯視這些路，這些路就不再是迷魂陣了。你能看得清每一條路通向哪裡，因爲你在空中俯視。衹有這一個辦法，沒有別的辦法。衹有這樣，你纔能把每一條路都看得清清的，捋得順順的。

從這條路的起點到終點，它的中間有幾個岔路，有幾個十字路口，你都清清楚楚、明明白白，無論再多的路你都不亂。所有佛經都離不開空、明、現三個字，衹是變換著角度、變換著語言、變換著表達方式在說這三個字。抓住空、明、現，就抓住了佛法的根本，提綱挈領就可以把整個佛法理解透徹。否則，進入佛法世界中的人少有不迷茫的。

絕大多數學佛的人學了一輩子，靠自己摸索著從佛經中走出來特別難，往往事倍而功半。一般來說，一輩子是不夠用的。因此，佛家又提出「三生」。一生不夠，衹是大體上摸熟了三五條路，這輩子就過去了，下輩子接著再來，至少要摸索上三輩子，理解力、歸納力、整合力、超越力等等這些能力都訓練出來了，就不迷茫了，最後頓悟——我明白了，摸索了幾輩子，終於明白了，原來佛經就說了個空、明、現。單獨的空、單獨的明和單獨的現，都好理解，但般若同時是這三者就很難理解了，即空、即明、即現，即現、即明、即空，即明、即現、即空。般若就是空、明、現，空、明、現就是般若。般若是總說，空、明、現是分說、具體說。所以說「空」是說般若，說「明」也是說般若，說「現」還是說般若。空、明、現之外無般若，般若之外無空、明、現，空、明、現跟般若是一個東西，明白空、明、現就是明白般若。

三、金剛般若波羅密經

全部佛經都是圍繞空、明、現說的，不圍繞它們說的就不是佛經。衹要它是佛經，就一定圍繞它們，或者說圍繞般若而講，衹是講的角度不同，透徹程度不同，僅此而已。廣義上說，不僅《金剛經》是般若經，所有的經典都是般若經，都在描述、講解什麼是般若，讓我們認識、領悟、走進、融入、成爲般若，都是這麼一個過程。

萬物都是般若的變現，都是般若的一種存在方式。衹有般若才能夠摧毀萬物。所謂摧毀，就是把死亡顯現給某一個事物，事物就開始死亡。事物之所以會出現死亡這麼一個過程和表現，是因爲般若把死亡顯現給了它，或者說它彰顯了般若的死亡這一面。生也是這樣，萬物像春天一樣地生的時候，也是般若把生的這一面彰顯了出來。

那般若本身是生還是死？般若超越生死。衹有超越生死的東西才能顯現生死，因爲它不生不死，衹有不生不死的東西才能顯現生死。如果般若衹是生，那麼它衹能顯現生而不能顯現死；如果般若衹是死，那麼它衹能顯現死而不能顯現生。般若能同時顯現生死，就說明它超越生死，即不生不死。因爲不生不死，方能同時顯生、同時顯死。再進一步說，顯生的時候就是顯死。打個比方，我今天生了一天，換個角度講，就是我今天這一天死掉了；我活了二十年，也可以理解爲我死了二十年。正面看是生，反面看是死。

莊子領悟此理，在《南華經》中說：「方生方死，方死方生。」「方」是同時的意思。生的同時就是死，死的同時就是生，生死是一個硬幣的兩面，看你站在什麼角度，死是對生的死，生是對死的生。如果沒有生，何來死？如果沒有死，何來生？因此，死是建立在生之上的，生是建立在死之上的。沒有昨天之死，怎有今天之生？如果昨天不死，你怎麼可能過渡到今天？如果去年不死，你怎麼可能進入今年？如果20歲的你不死，你怎麼可能進入21歲？你永遠進入不到21歲，永遠停留在20歲。20歲的你必須死，你纔能進入21歲。

所有的事物都是這樣：方生方死，方死方生；生即是死，死即是生；即生即死，即死即生。生死同時從哪裡來？從般若中來。對任何一個事物，它不是單單顯示生，也不是單單顯示死，而是生死同時顯化。這個現象世界，說到底就是一場變幻生與死的遊戲而已，但這個遊戲不會停止，將永遠遊戲下去。釋迦牟尼在《金剛經》裡說「如夢幻泡影」，實際上就是如遊戲的意思。你不能說它好，也不能說它壞。從遊戲性上來講，取締了好與壞，取締了道德判斷，所以佛家只講真假（真幻），把真假（真幻）作爲核心理念來對待，不講道德判斷，至少不把道德放在學說的核心點（把道德放在學說核心點的是儒家）。就像我們對魔術師瞬間變出一隻鴿子又變消失這種事情，道德上怎麼判斷？不好判斷，沒法判斷，至少佛家這麼認爲。我們如其所是地看這個事情就行了，不要再戴上有色眼鏡了。魔術師把鴿子變出來，看見了吧？看見了。一會變沒了，看見了吧？也看見了。好，結束！這就叫如其所是。

我們千萬不要戴著有色眼鏡來判斷，爲什麼把鴿子變出來又變沒了？沒有爲什麼。在這個地方不談爲什麼，也不談道德修養，不能因此來判斷魔術師是好人還是壞人。這僅僅是個魔術表演，判斷好壞沒有意義。般若就是一個超級魔術師，變幻出日月山河，變幻出的同時也在毀壞日月山河。不是生生不息之後是滅滅不已，而

是生生不息本身就是滅滅不已，滅滅不已本身就是生生不息。而且這個魔術師特別敬業，永不休息，一直就這樣變、變、變，它就這麼變出一切。

金剛是對般若的一個形容，形容它能摧毀一切，這是從滅滅不已的角度來講它能摧毀一切，特別是能摧毀假惡醜的東西。六道輪迴、墮落、枷鎖、痛苦、無明、愚昧等，全部可以被般若這種金剛所摧毀。

這裡有一個信任的問題，我們能不能相信所有的問題都可以通過般若這個能摧毀一切的金剛而被摧毀。如果僅僅把般若作爲一個哲學概念去學習，你是不會信任它的。當痛苦來的時候，你不會把自己的痛苦交給般若，你肯定交給自己。你相信自己比相信般若要強烈得多。你相信自己能消除各種痛苦，因此你會赤膊上陣去解決一切痛苦，而不是把它交給般若去解決。你需要深深地信任般若能摧毀一切痛苦，特別是摧毀幻覺、假惡醜、五毒這些東西。信任自己還是信任般若？如果信任般若，就會出現下一個結果「波羅密」（波羅密是梵文Paramita的音譯，有時候翻譯成「波羅密多」），意爲「到彼岸」。這個「彼岸」指的是解脫的彼岸。通過金剛一樣的般若摧毀我們的五毒、六道輪迴、生死，使我們到達解脫、圓滿的彼岸。這個彼岸就是回家，就是主體化，就是回歸真我，回歸無我，回歸空、明、現，從此融入空、明、現。

假如我們是一滴水，如何能讓這滴水不被太陽蒸發？如何能讓這滴水不被痛苦的火焰烤乾、烤死？答案是：讓我們這個身心小我融入般若大海。般若大海，具體地說就是空、明、現，無邊的空、無邊的明、無邊的現。這個邊既指時間的邊，也指空間的邊，兩個都是無邊的。空當然是無邊的，有邊就不叫空，有邊就證明這個空不徹底，超越得不徹底，無我得不徹底，徹底了它就沒邊了；明也是沒邊的；現也是沒邊的。空、明、現在時間上無始無終，在空間上無邊無際，合在一起就叫無限，無限的空、無限的明、無限的現。當我們這滴水融入無限的海洋中時，就是圓滿和解脫之時。

何謂「經」？聖人說的話和寫的字謂之「經」，包含真理的話和文字謂之「經」。釋迦牟尼佛之後還有很多個佛。所謂的佛，就是獲得徹底覺醒的人。釋迦牟尼是佛，其他佛也是佛，他們說話的權威性是一樣的。《金剛經》是釋迦牟尼佛或後世某個佛借釋迦牟尼之名所講，這都無不可，並不會減少《金剛經》的權威性和真理性。

《金剛經》有何作用？它能讓我們融入般若這個無邊無際的海洋之中。當我們融入無限，就擁有了一種無堅不摧的金剛力量，這種力量能徹底而圓滿地摧毀、超越、瓦解我們所有的顛倒、愚昧、輪迴、生死、自我，讓我們到達解脫的彼岸。這就是《金剛般若波羅密經》經題的含義。

第一品 法會因由分

如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。爾時，世尊食時著衣持缽，入舍衛大城乞食。於其城中次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣缽，洗足已，敷座而坐。

鳩摩羅什翻譯完《金剛經》不久，中國就由東晉進入南北朝。南北朝以長江爲界，長江以北是北魏、北齊、北周，長江以南是宋、齊、梁、陳。梁朝皇帝梁武帝是虔誠的佛教徒，至少出家了三次，沒有任何一個皇帝像他信佛信得那麼徹底。受其影響，梁武帝之子昭明太子也是骨灰級佛教徒，特別喜歡《金剛經》，一生研究《金剛經》。他把這部完整的佛經分成了三十二品，每品加一個章節名字。《金剛經》從印度傳來之初沒有這些章節之分，由於加上名字起到了畫龍點睛的作用，後世一并流傳了下來，沿用至今。有些人並不認同這種把完整的東西切割成很多章節的做法，覺得容易沖淡主題，不如一氣呵成，成爲一個完整的整體更好。其實，分不分品都可以：加上，有畫龍點睛之妙；不加，一氣呵成、渾然天成。

「法會因由分」，也稱「法會因由品」。「法會」指釋迦牟尼講法之會，簡稱法會。「法會因由」指這個法會是出於什麼原因而開，它的緣起是什麼。

「如是我聞」，這是《金剛經》第一章第一句，所有佛經皆有此句。「如是我聞」可以分成兩個概念來理解，第一個概念是「如是」，第二個概念是「我聞」。「如是」分爲淺說和深說：淺說，「如是」就是當年我是真實地聽到佛陀是這樣說的，現在一字不差地複述出來，沒有任何添油加醋；深說，「如是」就是如其所是。這個表述特別不好理解，我們可以理解成：爲什麼般若是空、明、現，而不是別的樣子？沒有答案，般若就是這個樣子，就是有空、明、現三態，這就叫如是。爲什麼世界是這個樣子而不是那個樣子？爲什麼般若創造了牡丹花和月季花而不是創造了另外什麼花？沒有答案。世界的真相、世界的本然就是這個樣子，沒有爲什麼。這裡不准問爲什麼，只准問它是什麼。西方哲學不斷地在問爲什麼，東方文化不斷地在給出是什麼，不斷地在向我們呈現它是這樣而不是那樣。爲什麼它是這樣？沒有爲什麼。這就是東西方思維的差異所在。

經驗世界中可以問爲什麼，般若世界中只准問是什麼。經驗智慧和般若智慧、客體存在和主體存在、客體真理和主體真理，是完全不同的。當我們追尋客體真理時，可以像物理學家、化學家那樣不斷地追問爲什麼，通過不斷地追問，物理學、化學、生物學等自然科學得到了長足發展。因此，「不斷地追問爲什麼」變得越來越神聖，越來越權威。科學就是不斷地追問爲什麼，但這個科學特指自然科學、社會科學，這個智慧特指經驗智慧。在經驗智慧中，不斷地追問爲什麼是沒錯的，而且一定要這麼做，不這麼做自然科學就不能推進。在生命科學中，具體到佛法中，重心要放在「是什麼」而不是「爲什麼」。爲什麼般若有三態而不是四態？佛說我衹是如其所是地發現了般若三態，至於爲什麼不是四態或五態，我不知道，我衹是如是發現而已，沒有爲什麼。因此，佛如其所是地呈現，我們如其所是地理解、接納。這就是如是的深說。

再如，佛陀講法始終沒說清一個問題——無明的問題，也就是墮落的問題。佛陀一再強調我們本來是佛，既然我們本來是佛，爲什麼突然之間就成眾生了？這在整個儒佛道都沒講清楚。佛經中講，大慧菩薩曾問過佛陀：我們本來是佛，爲什麼一懵就成眾生了？佛陀沒有正面回答，只說了兩個比喻。第一個比喻是「舟行岸移」，他說我們站在前行的小船上，但我們看到的是岸往後移。其實岸是不移的，移的是船，但在我們的視覺中，船是不移的，岸不斷向身後移。說到底，就是視覺上的錯覺，認知上的錯覺。第二個比喻是「人行月移」，人在月下行走時往天上看，感覺人走月也走，而且月亮走得比人還快。人走哪月移哪，感覺好像人沒走，是月在走。這也是一個錯覺。無論「舟行岸移」還是「人行月移」，都是視覺和認知的錯覺。歸根結底，因爲這種錯覺導致我們由本來是佛變成了眾生。這樣又產生了新的問題：爲什麼會產生錯覺？無論怎麼回答，這個「爲什麼」都可以一直追問下去。釋迦牟尼知道這是一個陷阱，要想避免無休止地追問，就永遠不要問第一個爲什麼。他順著大慧菩薩的提問，衹是回答說：「人行月移，舟行岸移」。這是一種很搪塞的說法，其實等於什麼也沒說。包括《金剛經》在內的所有佛經對此都沒有正面解釋。儒家說人人皆可爲堯舜，但也沒回答「我們本來是不是堯舜？我們本來是不是聖人？」孔子也沒回答，只說人人經過努力都可以成爲堯舜，既不說是，也不說不是。如果之前是聖人，就會出現邏輯漏洞和悖論：「爲什麼現在不是？」如果之前不是聖人，就會被追問：「爲什麼這一世經過努力就可以成爲聖人？我前一世或前前一

世沒努力嗎？」這跟大慧菩薩問佛陀的問題如出一轍。所以，這個問題是整個東方以及整個人類始終沒有正面回答的問題。如果這樣問下去，將會無休無止，無論回答任何一句，我們都可以再加一個：「爲什麼？」爲了避免我們無休無止地問下去，佛陀和孔子乾脆直接切斷問爲什麼。

因此，學佛、學道、學儒時，不准問爲什麼，只准探究是什麼。就如孔子說「仁」具體表現爲「溫良恭儉讓」。好抬杠的人馬上就會問爲什麼「仁」只表現爲「溫良恭儉讓」這五德而不是六德或更多？如果孔子回答說也可以十德，我們還會問爲什麼衹有十德而不是二十德？這就是個邏輯陷阱。「仁」的具體表現就是「溫良恭儉讓」。你把「溫良恭儉讓」做好了就是「仁」，努力的過程就叫成德之教（成德的過程）。沒什麼多說的，只准去做，只准問它是什麼。你可以問「溫」是什麼？「良」是什麼？夫子都可以教導。「是什麼」都可以問，都沒有問題。說到底，這個世界就是這個樣子的。你問一萬個爲什麼，我的答案還是一樣，一直到你累得不想問了。比如你問爲什麼衹有六道？就是衹有六道。爲什麼人長一個鼻子而不是兩個鼻子？人就是只長一個鼻子。爲什麼牡丹花是這個樣子？它就是這個樣子。

這不是繞口令，也不是笑話，這裡面有著人類的最高智慧：兩個字「如是」，四個字「如其所是」。它就是這個樣子。人類的最高智慧居然是這個樣子。它爲什麼是這個樣子？它就是這個樣子。這裡面有著一種深深的臣服，儒家稱其爲「誠」，佛家稱其爲「如是」。「如是」暗含著一種最爲徹底的妥協：好了，我妥協了，再也不問了，我就按玫瑰花的樣子來理解、接受和欣賞玫瑰花，按菊花的樣子來理解、接受和欣賞菊花，按生的樣子來接受生，按死的樣子來接受死。這就是超越生死的不二法門：衹有接受生死，才能超越生死，掙扎在生死中，永遠超越不了生死。我們平時使用的是掙扎生死，即在生死中掙扎不休，從來沒有對生死徹底妥協和接納。「如是」就是徹底妥協、徹底接納。《莊子》一書中有個得道之人，晚年腰佝面皺，眼睛昏花。他說：偉大的造物主啊，你太仁慈了，你居然讓我的腰都佝了。你好仁慈呀！我要讚美你！是你把我弄得滿臉皺紋，是你讓我對衰老有了和年輕時不一樣的體驗，是你讓我的人生有了新的體驗。上天啊，你太仁慈了！又過了幾年，衰老加劇，他佝僂得更厲害了，蜷縮得不能走路了。他又讚美上天說：偉大的造物主啊，你太仁慈了，居然讓我體會到更加不一樣的人生感受，居然讓我體會到死亡的滋味。我感覺到死亡在一步一步地向我靠近，要把我這個身體帶走。太好了！上天，你怎麼對我這麼仁慈！臨死

時，他又讚美上天說：你居然讓我體驗到了死亡，我慢慢地不能呼吸了，慢慢地對四肢失去了知覺，這些體驗都是獨一無二的，都是年輕時所沒有的，要不是仁慈的上天，我怎麼能體驗到人生衹有一次的死亡？太珍貴了！我要集中精力體驗死亡，不能錯過每一秒！因爲一生衹有一次，就像曇花一樣，我怎麼能錯過這一現？不能錯過！

這個人就在這樣的不斷讚美中死去，他做到了「如是」，因爲他是得道者。我們一般人跟死亡抗爭、戰鬥，拒絕死亡，試圖從死亡那裡逃跑。我們想盡種種招數，就是不採用最後一招：讓它降臨吧！多麼偉大的時刻啊！這個神聖而偉大的時刻，你們一定不要打擾我，讓我好好地體驗，因爲千年就等這一回。你們千萬不要打擾我體驗別樣的人生。沒有死亡的人生是多麼的不完美：我衹有生的體驗，沒有死的體驗，我不完美，我對這個世界、我對這個人生的認識是殘缺的。上天多麼仁慈，般若多麼仁慈，它不僅給了我生的體驗，也給了我死的體驗，它讓我的人生變得完美，讓我生死兩面都圓滿，多麼神聖啊！

這不是精神勝利法，這是東方最高的智慧，也是最高的定力。要能夠定在這上面，不能感恩三秒鍾又開始抗爭。定力就是始終把這個認識貫穿到底。真正的定力從哪裡來？從理明法透中來，要確實明白「如是」這個道理，因爲衹有切切實實地明白，你纔能夠真正定得住。當死亡、災難來了，你用一種什麼樣的態度去面對？接納、妥協、超越的態度，三者同時具有，不完全是妥協，妥協中含超越，超越中含接納，接納中又含妥協，三者是一不是三，所以道家的境界也相當高。

釋迦牟尼把這個不變的穩定性，稱爲定力，簡稱爲定。定就是不變的穩定性，或對某個理念的徹底貫穿性。有了定力，我們纔能獲得解脫；沒有定力，不可能獲得解脫。定力從哪裡來？從理明法透中來，所以講說佛經非常有必要。講說佛經可以讓我們理明法透，衹有理明法透了，我們纔能生出不變的定力，才能對生死、對整個人生的一切遭遇做到真誠地接納、臣服和超越。

如果理不明法不透，衹是泛泛地、膚淺地、部分地理解這些話，真的生死現前了，你一定是赤膊上陣跟死亡戰鬥一番，不會用接納、臣服和超越來對待它，不會採用佛家的「如是」智慧和道家的「自然」智慧。道家把「如是」不叫「如是」，叫「自然」，就是「自己而然」，簡稱「自然」。

「自己而然」和「如其所是」「法爾如是」是一個意思。這個世界就是這個樣子，這就是最高的智慧。我以它就是這個樣子的方式來接受它，不掙扎，不自作聰明，不

問爲什麼，不對它表示拒絕、反感，不做任何主觀評判，衹是如其所是地接納。

佛陀爲了表達「如是」，舉了一個箭喻的例子。一個士兵在戰場上中了毒箭，若不及時救治就會毒發身亡。醫生會怎麼辦？兩個選擇：一是趕緊把毒箭拔出來療傷；二是什麼事也不幹，說我先得把這支箭的來龍去脈弄明白，它是用什麼材質做的，什麼人射的，射速有多快，刮東風還是西風，這些弄不明白我不能治療。可當他弄明白時，人已經死了。很顯然，最明智的方式是趕緊救人。問那麼多有什麼用？人馬上就要死了，他還問箭射來的方向，射速有多快，這些重要嗎？爲什麼把不重要的事情放在重要的位置上，而把重要的事情放在不重要的位置上？這叫本末倒置、主次顛倒！最重要的是趕緊拔箭、消毒、救人，這纔是正道，而不是坐在那裡討論無關緊要的無聊事情。我們每個人都是中了貪、嗔、癡、慢、疑五支毒箭的人，我們不去及時治療，反而在那裡討論箭是從哪裡射來的，我們討論一輩子也討論不明白，最後衹能毒發身亡。不要以爲這是一個假設，它就是一個事實，全人類都在幹這件蠢事，人們都不去治病，卻在那裡空談論道。這個比喻相當有力度，相當啟發人。

修行也是這樣，我們不要管爲什麼之前是佛，「舟行岸移」後成了凡夫。我們現在就是凡夫，凡夫就是痛苦的、顛倒的、迷亂的。想不想離苦得樂？想！那就修行去。不要問這些沒有多大意思的事情，趕緊要做的是回家。我們已經中毒很長時間了，再不治療，隨時都可能毒發身亡。我們要爭分奪秒，去除五毒，回歸本性，任何浪費時間的行爲都是一種愚蠢。因此，每一部佛經在開頭就明確地警告我們要「如是」。整部佛經只討論是什麼，不討論爲什麼。我們要用是什麼的心態來接受這部佛經，而不是抱著爲什麼的心態。要問爲什麼，那是問不完的。你老在那裡問爲什麼，這不是正確的學習態度。正確的學習態度是：敞開心胸，努力地理解佛是什麼，佛說了什麼。而不是在那裡一味地顯擺自己的能耐，一定要把對方問得張口結舌，以顯示我本事很大，這樣的動機很低劣。不問爲什麼，只問是什麼，這就是「如是」的深意。

「如是我聞」淺表的解釋是配合著「我聞」講的。「如是我聞」的意思是：我原原本本地聽到佛陀是這樣說的，沒有添油加醋，衹是原原本本地在複述當年佛陀說的話。「如是」當原原本本、不增不減講，就是我沒有增加，也沒有刪減，如其所是。對於一個修行人來說，先要見到「如其所是」，下一步全盤接納「如其所是」，接著融入「如其所是」。這是唯一的歸宿。修行的過程就是去除一切抗爭的過程。

《南華經》中有個「呂梁瀑布」的故事。孔子遊覽呂梁，看到瀑布高幾十丈，泡

沫濺出很遠，黿鼉魚鱉不能游動，一個男子突然從瀑布上掉進湍急的潭水中。孔子趕緊叫弟子去救他，弟子卻沒找到此人。過了一會，孔子遠遠地看到這個男子唱著歌、優哉游哉地走上岸。他趕緊來到這個人身邊說：你從瀑布上掉到這麼湍急的水中，沒事吧？男子說：沒事，習慣了，我經常這樣。孔子問：你是怎麼做到的？男子說：我順著水的流勢起步，順著水的本性起伏，不知不覺就成功了，我與漩渦一起進入水流的中心，與湧出的流水一起浮出水面，順從水的流動方向而不另出己見，這就是我游泳的方法。我生在山區就安心住在山上，這就是順著這裡的條件起步；長在水邊就安心住在水邊，這就是順著水的本性成長；我不知道爲什麼會成功卻成功了，這就是不知不覺地成功。孔子說：我明白了，你淹不死，是因爲你不跟湍急的河水作任何抗爭，你接受了河水的一切漩渦和翻滾。無論河水怎麼翻滾，你全部接納，你就像一具屍體一樣地任由它衝來衝去，不作任何掙扎。

生命修行或生命科學，不是簡單地用故事來娛樂大眾，大家一笑而過，它把修行的方法隱藏在生動、詼諧、有趣的寓言故事之中。很多人被表面詼諧有趣的故事所吸引，把目光只放在有趣性上，而忘記了去理解故事中蘊含的深刻的修行含義。

這個故事告訴我們一個十分深奧的道理：宇宙就是一條生生滅滅的河流。我們的身心、我們的精神，也像一條河流，叫意識流。意識像河流一樣不斷地翻滾流動，情緒起起伏伏。面對意識流，我們該怎麼辦？幾乎所有人都會設法和它抗爭。莊子告訴我們，不要做任何抗爭，衹要抗爭，我們必死無疑，會淹死在漩渦中。應對的方法就一個字——順。我們衹有順著它、接納它，才能超越它。超越之前是接納、理解和臣服，最終的結果纔是超越。超越我們不用管，這是自然發生的事，有點像瓜熟蒂落一樣，我們只負責瓜的成熟，不用管蒂落。當瓜成熟到一定時候，自然就會蒂落。蒂落不是我們應該操心的事，我們應該操心的是如何讓這個瓜盡快成熟。同理，我們要操心的是如何認真做到接納、順隨、臣服，衹要做到這一點，自然就超越了——就像「呂梁瀑布」故事中的那個男子一樣，可以從河水裡走出來、走上岸，就是超越。岸是什麼？就是波羅密——到彼岸，經過生死、煩惱而到達波羅密這個彼岸。要想過河，最好的辦法是接納，而不是抗爭。因爲我們和對方越抗爭、越糾纏，越無法脫身，越到不了岸。在深深的接納中，我們慢慢地就忘掉了。好比鞋子合腳時，就忘掉了鞋子，因爲鞋子和腳處在最適合狀態，我們完全接納了它。當我們和對方的關係處在最佳狀態、最親密狀態、最親和狀態時，慢慢地我們就把它忘掉了。所以當鞋合腳時，會忘

記鞋；當腰帶合腰時，會忘記腰帶；當衣服合身時，會忘記衣服。

忘記才能到達彼岸，這是一門藝術，也是一個竅門，既是生活的藝術，也是修行的藝術。就像一個藝術家，創造性地理解山、理解水，理解他畫中的萬物一樣。修行者也是藝術家，不能那麼死板、教條。老師告訴你的衹是一些原則、一些啟迪，你要按照它們創造性地去運用和發揮，不要生搬硬套。生搬硬套的學生都不是好學生，好學生都是創造性地去理解、運用和消化。不能沒有老師的教導，否則文明如何傳承？但又沒有任何一個教導能適用於所有人。落實到每個人身上，每個人就要按照這個原則性的教導去創造性地理解，以更加合乎自己的個性、特點。既有不變的原則，又有隨機應變的部分。這樣才能把一門文化、一門知識學好。現在好多人都不會學習，只知道生搬硬套，學習得特別機械。有時候老師說了一句話，學生把它理解得很機械、教條，讓人哭笑不得：說他沒理解，他確實理解了一點；說他理解了，他又理解得太機械、教條了，讓人啼笑皆非。我們要藝術化一點，如詩人般地去理解才行。

「如是」的深層意思就是對整個天地、整個存在，有一種深深的接納和消融，這個過程本身就是一種超越。我們哪裡也去不了，衹能在空、明、現中。無論我們願意還是不願意，空、明、現都是我們的歸宿，都是我們永恆的家園，我們必須融入它。就像一條鯨魚，不管它喜不喜歡大海，它衹能生活在大海中。喜歡也得生活，不喜歡也得生活，這就叫終極宿命。我們的終極宿命就是回歸空、明、現，融入般若。不管我們愛不愛，這個現實、這個宿命必須去接受，這就是「如其所是」。我們不要再掙扎，不要再折騰，老實地、乖乖地接受。那些不乖的人折騰到最後，終有一天會折騰累的。人永遠鬥不過「天」，這個「天」不是指天空，而是指空、明、現。就像鯨魚，再怎麼折騰也鬥不過大海。若我們是鯨魚，空、明、現就是大海。很多人認識不到這一點，以爲自己的能力很強，總想脫離大海。不管有沒有公開說出來，但內心多多少少都藏著一種不甘心和自大。這輩子折騰得體無完膚，下輩子繼續折騰。很少有人能意識到，臣服是最大的智慧。

臣服，對於很多人來說，好像是一件很丟臉的事情，是一種恥辱，是一種投降。他們的內心有一種不平，覺得自己憑什麼要臣服？事實上，什麼樣的人才會臣服？衹有真正的智者才會臣服。耶穌表現得很明顯。耶穌被綁上十字架前曾做過最後一次抗爭，也就是說，耶穌對上帝的臣服不夠徹底，只臣服了百分之八九十。上了十字架，耶穌剩餘的不臣服就冒出來了，向上帝抱怨：「您爲什麼把我送到十字架上，難道您

不要我了嗎？我做錯什麼了嗎？如果我沒做錯，您爲什麼如此懲罰我？爲什麼讓我遭受如此大的痛苦？父啊，您爲什麼不來拯救我？」這就證明，他最後這百分之一二十沒有臣服的部分轉化爲這幾句帶有情緒和抱怨的牢騷話。但他畢竟是聖人，有極強的反省能力：不對啊，我怎麼能對父說出抱怨的話？他馬上改口，長嘆一口氣說：「好吧！父啊，願您的意志在我的身上和大地上行使吧！」這句話說完，耶穌100%臣服了下來。

耶穌是一個偉大的成就者，死去三天後就在一團光裡復活了。按佛家的話說，他已經修到了佛法的最高境界——無死金剛虹身，又叫光蘊身（簡稱光身），他全身籠罩在一團光中，他就是光，光就是他。這是他臨死時達到的境界，但在這之前他並沒有完全達到，因爲他沒有完全臣服。當他再次反省時，他突然意識到：我以爲自己對上帝完全臣服了，那祇是我以爲，上了十字架才發現還有抱怨，沒有完全臣服。在反省中，他把最後的抗爭去除了，他100%臣服了。他長嘆一口氣說：「好吧！」——這兩個字裡面含著無限的臣服和接納，就在徹徹底底的臣服和接納中，他完成了最後一次飛躍，在佛家就是頓悟成佛。

以佛家的標準來看，耶穌在上十字架前，只達到了菩薩的水平。菩薩就是大慈大悲，耶穌把慈悲叫愛。他在上十字架前，已通過那麼多的事情證明他是愛的化身，他到人間來傳播愛的福音，但還沒有100%開悟。他到了十字架上才完成最後一次飛躍，而且飛躍得特別徹底，當下證入無死虹身，成爲光明，成爲般若。成爲般若就是成爲光明，成爲光明就是成爲般若。他的肉身就是現，現就是光明，光明就是空。他與空、明、現徹底打成一片，證得了無死虹身，真的是無死。三天後耶穌以無死虹身的形式再次顯現，這就是基督教裡所說的復活的意思。他復活後說了一句著名的話：「我永遠沒有離開你們，我永遠跟世人同在。」這句話不是一個文學式的表達，他真的做到了。

藏傳佛教中有一位大成就者，他的法號叫吉祥獅子（熙日森哈）。他出家修行時，有一天聽到一個聲音：「你想當下成佛嗎？」他說：「想啊，我修行就是爲了當下成佛的。」那個聲音說：「那你去印度吧，在印度佛陀悟道的菩提樹下面，你將會遇到你的師父。」他說：「好，我去。」但他覺得路途太遙遠，所以用了三年時間閉關修行，修成了騰空飛起的能力。原來需要三年的路程，他三天就到了。在菩提樹下，他果然遇到了自己的上師文殊友，又叫妙吉祥友，他拜妙吉祥友爲師修行了四十年。妙

吉祥友活了一百多歲，圓寂時騰空而起，在空中化成一團光明消失了，他跪在地上嚎啕大哭，說：「世間的太陽隱沒了，我的上師圓寂了，以後我跟誰學習呀，以後我們苦難的眾生再也沒有太陽照耀了。」他在那兒哭著哭著，從天上的光團裡冒出他上師的聲音說：「你別哭了，我給你最後的教導。」他仰頭一看，從天上掉下來一個據說衹有手掌心大小的一本書，他接住一看，上面衹有幾句話，他看了這幾句話以後，當下證悟成佛。他成佛以後，就把上師最後的教導——就這麼幾句話，再加上上師之前給他的一些密本、法本，從印度帶回中國。他先回到長安，把密本、法本藏在了長安，而後到終南山修行，等待機緣。當時是唐朝，長安的文人墨客聽說他的大名後，到終南山去請教他。但他通過觀察，發現那些人都是世俗之徒、酒肉之徒，不堪教授深刻內容，就去了五台山，最後在五台山圓寂。他圓寂時說：「誰衹要至誠地祈請我，我就會出現在誰的面前。有時候要是看誰修行得好，即使他不祈請我，我也會出現在他的面前，而且是生生世世，直到沒有眾生的時候，我的這個願望才結束。」

耶穌和吉祥獅子一樣，都是無死虹身。很多學佛的人動不動就嘲笑基督教的境界不高。其實這純屬宗教幫派之見，不能憑實而論。我們衹要好好地分析一下耶穌的種種言行，就會知道耶穌的證量極高。無論是誰，衹要最後能獲得佛法的最高境界，就是真正意義上的成佛。這是整個大乘佛法和密乘佛法各宗派的共同觀點，最高的成佛境界就是進入無死虹身。《聖經》明確記載，耶穌是進入無死虹身的。那麼，他是怎麼進入的？他最後臣服了下來，這既反映了臣服的重要性，又反映了臣服的艱難性，像耶穌這麼謙卑的人都難以一下子做到臣服。

說起耶穌的謙卑，舉個例子，他有個門徒是妓女，這個妓女很想跟隨他，但她自知自己是最卑賤的人，很肮髒，她不知道耶穌願不願意接納她。耶穌說：「走吧，跟著我吧。」耶穌因這件事而受到許多非難和攻擊：耶穌你居然接納世界上最卑賤、最肮髒的人，那就證明你的靈魂也是肮髒的。你成天跟妓女待在一起，你比妓女也高尚不到哪裡去。總之，種種誹謗都是因爲他接納了這個妓女而引起的。耶穌難道不知道接納妓女會爲門徒帶來麻煩？當然知道，那他爲什麼還要接納，這就是一種謙卑。他並沒有高傲地說我是上帝之子而拒絕妓女，而是給予了這個妓女比別人更多的關愛。他覺得她的心靈受過傷害，被這個時代所傷害，因此需要給予更多的關愛。還有一個例子，耶穌給門徒洗腳，門徒很感動，覺得耶穌是神之子，如此神聖的一個人，怎麼能給我這麼一個凡夫俗子洗腳？耶穌說：「我們都是上帝的兒子，我們是兄弟，在上

帝面前，我們都是平等的。既然如此，我爲什麼不能給我的兄弟洗腳？我不覺得這有什麼，所以你也別覺得這有什麼。大家都用平常心來看，不要覺得這是一件多麼不得了的事情。」耶穌用一個很平常的心態給他的門徒洗腳。

這些事例都證明，耶穌是一個極度謙卑的人，耶穌在《登山寶訓》上說過：「謙卑的人有福了，因爲天國是他們的，上帝是他們的。」這是此書最著名的一句訓詞。我們可以把上帝理解爲覺醒、開悟、般若的代名詞，這句訓詞的意思就是謙卑必將獲得般若。耶穌教導他的弟子要謙卑，他能給出這樣的教授，本人當然深通謙卑之理。即便是如此的一個人，其內心最深處都隱隱約約有那麼10%的傲慢尚未去除，可見我們一般人要做到臣服有多麼難。臣服也可以換成另外一個概念——徹底接納一切。

接納不等於執著，它們完全相反，不要錯解爲我接納什麼，就執著什麼。接納跟執著水火不容，接納的人斷然不會執著，執著的人斷然不會接納。世人很多時候分辨不清接納與執著，視執著爲接納。我們現在只談接納，不談執著，我們要去除執著，做到接納。衹有接納才能超越，執著永遠不能超越，衹能帶來沉淪、糾纏、衝突、糾葛。衹有坦然的、沒有任何功利目的的接納，纔是超越的前提。不接納永遠不能超越，或者說那種超越是虛假的、生硬的、教條的超越。在接納上的超越，或者說由接納所衍生而來的超越，纔是最自然的超越，纔是水到渠成、瓜熟蒂落的超越。因此，所有聖賢在終極教授上，無一例外地教導我們要接納，只不過他們使用的語言不同。佛家用的是「如是」，其中就含著深深的接納。耶穌用另外的方式表達：「好吧！願您的意志在我的身上和大地上行使吧！」就这一句话，反映出的是彻底的接纳，因为上帝代表一切，对上帝的臣服就是对一切的臣服，因为上帝之外无世界。对上帝的臣服，就是对一切的接纳，再也不反抗了，再也不说「不」了，哪怕最後一絲的反抗都沒有了。耶穌臨死前一躍而頓悟，回到上帝的懷抱，也叫道成肉身。用什麼詞不重要，不要受這些詞語表面上的迷惑，理解內在含義才重要。

「如是我聞」的「我」指的是佛陀十大弟子之一——阿難。阿難是釋迦牟尼的堂弟，他見佛陀長得特別英俊偉岸，有一天按捺不住跑去問他堂兄，如果跟著他修行，自己也能變得一樣英俊偉岸嗎？佛陀說，可以。他就跟佛陀一起修行。所以阿難完全是被釋迦牟尼英俊偉岸的外表所吸引才開始修行的。儘管阿難跟佛陀一樣是男人，但他對表面色相的迷戀，不亞於一個女人。《金剛經》中「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」這句話主要是針對阿難說的，因爲阿難當初出家的動機，

就是覺得佛陀的外表色相偉岸莊嚴，他也想像佛陀那樣偉岸莊嚴，事實上他還真的做到了。

成佛的人有三十二處跟常人不同，叫三十二大丈夫相，又叫三十二佛相。其中之一是面如滿月，即面部很飽滿，形如滿月；還有眼似蓮花，眼睛細而長如同蓮花，從側面看，蓮花的花瓣細而長，而佛陀的眼睛也細而長，所以叫蓮花眼；佛陀的鼻子特別周正而隆起，同時鼻樑很高。

釋迦牟尼是得病死的，因吃不乾淨的食物得了急性腸胃炎，致使他年輕時因修苦行而得的病一起爆發出來，也就是說釋迦牟尼死於并發症。由於得了急性腸胃炎，身體抵抗力下降，結果病一下子都爆發出來，他抵抗不住就死了。所以不要神化釋迦牟尼，他是得病死的，死於急性腸胃炎兼并發癥，或者說死於由急性腸胃炎引發的并發症。這也充分證明釋迦牟尼是實實在在的人，而不是天上的神。

很多人聽到釋迦牟尼是因病而死會大失所望，因爲他們心中的佛是在天上飛的。突然這個佛不完美了，他們很受傷害，而我心中卻更加歡喜。看到一個有血有肉的、生活在現實中的、會得腸胃炎的，也會因吃不潔淨的食物而拉肚子的聖人，難道你不覺得更親切嗎？這不就像鄰居家的某個長者嗎？這難道不比天上飛的那些虛幻的佛更親切嗎？

你到底在學哪個佛？你學的是理想中的佛，還是有血有肉的、生活在現實中的聖人？這需要你自己去抉擇。我個人更喜歡有血有肉的聖人，這樣比較真實，更讓人尊敬，更親切、更可愛。釋迦牟尼是一個真實的人，但世人已經把他嚴重地神話了。一想到釋迦牟尼，馬上就想到那個不知道從哪裡飛過來，也不知道要飛到哪裡去的神。這樣的釋迦牟尼並不是真正的釋迦牟尼。

佛陀的侍者阿難，跟隨佛陀的時間最長，佛陀到哪裡，阿難就到哪裡，沒有漏掉任何一次法會，佛陀每次講法，他都在現場，所以聞法最多，在佛陀十大弟子中以「多聞」著稱，而且他的記憶力特別好，能把聽到的法原原本本地記下來。佛陀去世以後，以他爲代表的佛弟子，把聽到的佛法一點一點背給大眾聽。

阿難在佛陀去世前就已經修成三十相，只比佛陀少兩相。阿難終於實現了他的目標，因爲他出家修行就是要得佛的三十二相。他跟佛陀站在一起，別的弟子已經分不清誰是佛陀、誰是阿難了，因爲他們本來就是堂兄弟，膚色、神態等很接近，再加上在三十二相中有三十相是完全一樣的，一般人確實分不清。

佛陀去世以後阿難陞座講法，大眾把阿難當成佛陀，非常激動：佛陀又回來了！阿難一再跟大家說，我不是佛陀，我是佛陀的弟子阿難，我現在講的都是佛陀的思想，不是我的。因此，阿難每次講法前都會加四個字：「如是我聞」。加这四个字有两个作用：第一，避免大众把他错认为佛，提醒大众这不是他讲的法，他只是在复述佛陀的法、智慧、思想；第二，他的转述没有错误，「如是」就是不錯、不漏、不走樣，把從佛陀那裡聽來的教導如實轉述給大眾，聽來什麼就告訴大眾什麼，既不增加一分，也不減去一分。這就是「如是我聞」。經典就以「如是我聞」正式展開了。

「一時」是什麼時候？這裡涉及一個問題：佛家沒有歷史概念，整個印度都沒有。從文明肇始到現在，印度歷史是人類各大民族中最亂的。他們非常不喜歡歷史，他們把所有心思和精力都放在神上，都用來思考形而上的哲學問題、解脫問題、神的問題、宗教問題，卻從不注重人間的問題。他們認爲人間的事務不值一提，沒必要投入過多的精力和時間。人世間再重大的事情都不重要，神再小的事情都重要。整個印度文化都講求淡化人、強化神，淡化人性、強化神性，把人性中的事情看得不重要，把神性看得無比重要。比如愛情、親情、友情，印度人認爲這些都屬於人世間的事情，都不重要，人生第一要務是把所有精力和時間都放在如何認識神性、理解神性、融入神性、成爲神性上。由於這個觀念，導致印度的政治、經濟始終得不到長足發展。

就連現代印度也是這樣，在世俗層面始終是混亂、混沌和糟糕的。印度普通家庭60%是窮人，按中國人的思維，勞動改變命運、知識改變命運，你好好勞動、好好上學、好好努力，整個命運最後不就改變了嗎？可你不幹活，成天從早到晚去求神，越窮越求神，想通過求神來改變自己的命運，這簡直荒謬到了極點！從來沒聽說過到廟裡去求個神就能改變命運，衹有勞動可以改變命運，奮鬥可以改變命運。但全印度的人都相信求神可以改變命運，深信不疑。因此，在印度，越窮的人越去寺廟，越去越窮，越窮越去……形成了惡性循環。這對中國人來說，簡直不可理解。改變命運，這是任何人都想的事情，人往高處走是好事，但得採用正確的方法。可很多印度人不工作，再窮也不工作，而是把大量的時間花在去寺廟求神上：早晨在寺廟中待上三個小時，回來吃個午飯睡個午覺，下午四五點又晃晃悠悠去寺廟喃喃祈禱改變命運、改變家庭、改變人生……祈禱到七八點晃晃悠悠地回來。一天至少有五到八個小時在寺廟中度過。印度的寺廟特別多，你可以在任何一個地方見到寺廟。你隨便去任何一個寺廟看，都是少則三五人，多則幾十、上百人，在那裡或坐，或站，或走，更多的人是

在寺廟中虔誠地祈禱，一跪就是幾個小時，很虔誠地期望以此來改變命運。這就是印度。他們不注重世俗，把一切都宗教化了，包括命運。他們有病也不去醫院治療，而是到寺廟去祈禱，除非病得實在不行了纔去醫院。印度的醫院，特別是公立醫院是不要錢的。他們進去看病，看完了直接走就可以。印度的任何一個地方都有公立醫院，一分錢不要他們也不去，他們寧願在家裡祈禱神。有時候巧得很，這一祈禱病還真就好了。感冒七天不用治療都能好（醫學上有依據），如果他一不小心得了感冒，他祈禱了七天，哎！好啦！其實，不是神讓他好的，但他就認爲這是神的功勞，於是更加虔誠地到寺廟中去還願，去做一些感恩儀式等等。等他下一次得病更不去醫院了，繼續祈禱神，實在病得沒有辦法了纔去醫院。衹要有一點辦法，能忍則忍，能受則受，他就在家裡祈禱，不斷地祈禱，家里人也祈禱，全家人啥事不幹，就圍繞著病人祈禱，十天半個月在那兒祈禱，不論城鄉都是如此。德裡是印度首都，也是政治、經濟、文化、教育中心，但德裡市民也同樣是這樣的一種生活方式。

印度文明是極爲神聖而純潔的文明，但它的不足之處就是嚴重忽略了世俗的生活，凡是人世間的政治、經濟，他們都不放在心上，包括對歷史的記載也不放在心上，因此印度的歷史意識極爲淡薄，這也滲透到了佛教中，佛教的歷史意識也極爲淡薄。佛教後來傳到中國，我們中國人的歷史意識極爲濃厚，中國人追溯歷史，寫出了印度的佛教史。印度人卻沒有寫或者說寫了但很快就失傳了。印度有很多中古的歷史都是從中國的歷史書中抄過去的，印度人不知道在那一時期發生了什麼。中國談孔孟有大量的史料，但印度談釋迦牟尼的史料很少，他們認爲這些東西不重要。因此，佛經就用了一個含糊的概念叫「一時」。「一時」是哪一年哪一月？就不要去追問了。中國人經過艱苦的考證，得出結論：《金剛經》大約爲釋迦牟尼45至48歲所講。具體是哪一年，因爲沒有史料，沒辦法再細化了。

「佛在舍衛國」中的「佛」是佛陀的簡稱，梵文稱Buddha。Buddha這個詞被英文引用了過去，在英文中也叫Buddha。Buddha在梵文中是一個組合詞，由budh（詞根）和ta（過去分詞語尾）組合在一起構成。budh就是覺悟、覺醒的意思，ta指的是什麼樣的人。budhta就是Buddha，意思是覺悟、覺醒了的人，所以佛就是覺醒者。需要特別說明的是，這個覺醒者是獲得了終極圓滿的覺醒者。佛陀不是神，他是覺醒的人，是地球上的某個人經過了長期的修行，最後圓滿地獲得了三身而成了佛。三身指法身、報身和化身。對於「身」，不要望字生義，以爲「身」就是通常意義上的身體。「身」

在這個地方沒有意義，我們要把重心放在法、報、化上。法、報、化是佛家非常重要的專用術語，相當於現在哲學上所說的體、相、用。佛陀那個時代沒有體、相、用這三個詞，故而用的是法、報、化。

當使用法、報、化的時候，我們就要明白說的是體、相、用，即生命之體、生命之相、生命之用。生命之體就是般若之體，因爲般若就是生命，生命就是般若，生命之體、相、用就是般若之體、相、用。般若之體名曰法身，般若之相名曰報身，般若之用名曰化身，其實就是空、明、現。空、明、現，體、相、用，法、報、化完完全全是一個意思。法身等於本體，本體等於空性；同理，報身等於相，相等於光明；化身等於用，用等於化現。過去的老師們講解佛法完全是用佛家術語串聯起來講，而我們盡量使用現代人的語言來詮釋佛法，把佛家術語的使用降到了最低限度，這也是一種新的嘗試。我們不能再像過去那樣，完全用由術語組合而成的語言來詮釋《金剛經》，因爲一般人看不懂，不知道這些術語是什麼意思，能完全看懂的人至少要有數十本以上佛經的閱讀量，而且必須長期研讀，對佛經很熟悉才行。

佛是什麼？佛是圓滿地獲得法、報、化三身的人。所謂「獲得」，意爲我們本來就有，後來丟失了，現在又重新得到了。重新獲得圓滿的法身、圓滿的報身、圓滿的化身之人，即圓滿證悟法、報、化三身者，我們稱之爲佛。這個圓滿的證悟也不是我們讓法、報、化圓滿，是法、報、化本自圓滿。那是否存在獲得不圓滿的法身？這是存在的。如果我們修行得不夠徹底、領悟得不夠徹底，也能獲得法身，但衹是獲得了一部分法身，而佛陀獲得的法身是究竟圓滿的。同理，如果我們修行得不夠徹底，也能獲得部分報身、部分化身，但不究竟、不圓滿，而佛陀獲得的報身、化身是究竟圓滿的。

究竟圓滿的化身是什麼身？是無死虹身。釋迦牟尼長期隱沒在淡淡的光暈之中，有時候他的身體顯化得質感虛一點，虛到什麼程度？虛到純粹是一團光；有時候他的身體顯化得質感實一點，實到什麼程度？實到就像所有常人的身體一樣。佛陀在世時，他的身體可以隨時調節，隨時在真實的身體與光之間隨意轉換，有時他隱沒在一團光中，更多時候他顯示的是質地較爲真實的身體，是具有三十二大丈夫相的身體，這個身體叫化身。

化身是什麼意思？化身是再次出生的身體。我們身體的第一次出生是從母親肚子裡出生，這個身體叫肉身（五毒肉身），充滿了貪、嗔、癡、慢、疑，重重業障、重

重無明，是煩惱的凝聚體，又叫五蘊（色、受、想、行、識）之身、業障之身、無明之身。按佛家的說法，如果沒有業障，如果上一世沒有做不好的事情，我們是不會感召來這個粗重的肉身的。之所以如此，是因爲上一世乃至很多世我們做了很多不好的事情，這些不好的事情形成一股業力，業力就會聚集、感召來一個由粗重的五毒聚集而成的身體。必須要經過修行，我們的身體才會轉化成清淨的、智慧化現的身體。我們的第二次出生是從光中化生，這個光就是空、明、現的明，從一團清淨的光中化現出的身體叫化身。乍一看，這個身體和普通身體似乎一樣，但實際上又不一樣。它從清淨空性、清淨光明中化現出來，是最好的身體：第一，無病無災；第二，天然地具備三十二大丈夫相；第三，擁有無比神奇的感官和功能。他的眼睛能看到常人看不到的東西，鼻子能聞到常人聞不到的味道，也就是說呈現在他五官中的世界和呈現在常人五官中的世界是不一樣的。他看到的山和常人肉眼看到的山，是一個山又不是一個山。我們的眼睛看到的山是實體，而釋迦牟尼的眼睛看到的山是一團光暈，他看一切事物都像海市蜃樓一般虛幻。

佛陀能同時看到事物的真實性和虛幻性。最好的例子就是電影，沒有比電影這個例子更恰當的比喻了。電影看起來真實得不得了，但實際上它就是一團光在那裡不斷地變化著。投影機裡的光線打在銀幕上產生了電影，電影中出現的日月山河是由光組成的。佛陀眼中的世界與我們看到的電影中的世界是一樣的，既真實，又虛幻，看似有，實則無。差別在於我們把一切都著實了看，覺得它們都是真實存在的，比如我們的身體是真實的，用刀割、針紮會疼、會流血。但在佛陀的世界中，這一切既非常真實同時又非常虛幻，很矛盾。他眼中的世界比我們眼中的世界更加真實、更加完整。所謂真實，是指看得更清楚、更明白，比反映在五官中還要清晰。我們要是看一個東西，看著看著可能會走神，一走神就視而不見了，會產生重影、幻覺等。佛陀不會，他要是看什麼東西，會看得清清楚楚、明明白白，每一個細節、每一個層面，都比我們清楚得多。比如聽肖邦的音樂，我們聽著聽著可能走神，思想拋錨；而佛陀聽音樂，從頭到尾一個音符都不會漏掉，他耳中的音樂比我們耳中的音樂更加真實、更加完整。

電影從有相光中顯現，而這個世界主要從無相光中顯現（也包括有相光，但主要是無相光）。如日月山河就從無相光中顯現，儘管我們並沒有看到山從光中產生，我們看不見這個光，但事實上它還是從光中產生。有相光也是從無相光中顯現的。

有相與無相的界限在哪？在肉眼。在真實世界中，有相和無相沒辦法區分，但在

人這裡可以區分開來：以眼睛爲界限，凡是眼睛看得見的光叫有相光，凡是眼睛看不見的光叫無相光。其實，看得見的和看不見的是一個整體，就像大海一樣，看得見的是海面，看不見的是海底。海面和海底是一個整體，是分不開的，所以有相光和無相光也是分不開的。如果把有相光比喻爲海面，那麼無相光就是海底，它們是一個整體，但反映在我們的視覺中就有了差別，我們衹能看見海面，看不見海底，好像海底對於視覺而言是不存在的。同樣的道理，我們衹能看見有相光而看不見無相光，但兩者其實是個整體，密不可分。

我們的身體叫五毒肉身或五蘊肉身，它是一切痛苦的根源。而化身衹有成佛的人才有，所以叫化身佛。反過來說，當我們成爲化身的時候，我們就成佛了。佛是獲得圓滿的法、報、化三身者。有的人修行有點偏，只修報身，或只修法身，或只修化身。比如禪宗只把精力放在領悟空性，也就是領悟法身上，他們對法身有著徹底而圓滿的洞見與領悟。衹要對法身有圓滿的洞見，就可以說獲得了法身佛或法身成就，就是獲得瞭解脫，臨死的時候就可以融入空性中。但這樣的解脫不完整，嚴格地講他們不是佛。如果非要說他們是佛，也僅僅是法身佛，不是三身共聚之佛。真正的佛應該是三身共聚之佛，即同證三身纔是真正的佛。只證悟到一個身，勉強地講也是佛，但是偏佛，不是圓滿佛。

道家内丹修得非常好的人，可以把色身（肉身）转掉，转掉这个色身就叫化身。但这样的人多数只转化了色身，对法身并没有领悟、没有洞见，甚至都不知道除了肉身以外，还有报身和法身成就。也就是说他们以为般若只有一个特征，不知道般若还有另外两个特征——空性和光明，他们连听都没听过，师父也没教过，所以他们只知道经过内丹修行可以有效地转化色身。他们这样的成就可以称为化身佛成就，但他们对报身和法身几乎一无所知，故他们是偏而不圆的成就者。

佛是圓滿成就者，除了法身成就、化身成就，還有報身成就。像佛家淨土宗獲得的成就即爲報身成就。報身成就是什麼？人死了以後，神識來到西方極樂淨土，西方極樂淨土是報土，在西方極樂淨土中的人也有身體。這個身體是什麼身？報身。他跟著阿彌陀佛繼續修行，阿彌陀佛向他講法，他也能成佛。在西方極樂淨土成佛，成就的是報身佛。因爲他的肉身已經被丟棄在了地球上，沒有了肉身，也就是說他沒有獲得化身成就，肉身轉掉了纔叫化身成就，連肉身都沒有怎麼轉？就談不上化身成就。他的這個成就就叫報身成就，報身成就也是偏而不圓的成就。佛是三身成就，即衹有

法身、報身、化身三身都成就纔是佛。

「舍衛國」是古代印度一個富庶的國家，在印度恆河中游和下游的交界處，現屬印度比哈爾邦。佛陀一生主要傳法於舍衛國。印度文明可以說是兩河文明：印度河文明和恆河文明。印度河在印巴分治前屬於印度，1947年後印度河不再屬於印度。但古代印度河毫無疑問是印度文明的搖籃，也就是說印度文明起源於它的西北地區。印度河曾經創造過非常輝煌的文明，但印度河文明已經毀滅了，印度現在的文明叫恆河文明。這兩者之間有沒有因果關係，多年來學者有爭論，但沒有定論。

近一兩百年，印度河兩岸發掘出了幾十座城邦遺址，通過廢墟來看，這些城邦已經相當成熟。但它們是怎麼消失的？大多數學者認同一個觀點：是西方入侵進來的雅利安人讓這些城邦消失的。這個從歐洲遷徙過來的族群一路往東到了帕米爾高原，折轉向南，進入印度西北部，也就是印度河流域。這個族群非常野蠻，他們毀掉了當地的全部文明，把人變成奴隸，帶著征服的奴隸繼續往東、往南行進，來到現在的恆河流域，把印度北部全部佔領後定居下來，繁衍生息，恆河文明從此開始。所以恆河文明是由歐洲來的一群雅利安人和印度土著人共同創造的：主要以雅利安人爲主，他們是征服者和統治者；印度土著居民是被征服者，淪爲奴隸。後來就演變成婆羅門、剎帝利、吠舍和首陀羅四個階層。

佛教文明也屬於恆河文明範疇。釋迦牟尼成佛、傳法的地方主要在恆河中游和下游的上部，他一輩子沒離開過恆河，總在恆河兩岸，要麼在北岸要麼在南岸。當時的印度處於列國時代，有點像中國的春秋戰國時期，有大大小小很多個國家。當時的國家跟現代意義上的國家不太一樣，就是一個巨大的城市，城市周邊圍繞著一些鄉村，所以叫城邦國，和希臘很像。印度當時正在城邦化，現在叫城市化，不斷地形成越來越大的城市，並以此城市爲中心，建立起一個國家。印度城邦化大約開始於西元前六世紀，結束於西元四世紀，前後長達千年。那時已經有一些較大的城邦和圍繞城邦所建立的國家，舍衛國就是其中的代表。舍衛國以舍衛大城爲中心，再加上週圍的一些農業區。佛陀在舍衛國生活的時間很長，幾任國君對佛陀都高度認可，非常歡迎他在自己的國度傳法，教化眾生。國王和大臣們還時不時請佛陀及其弟子到皇宮裡接受供養。

「祇樹給孤獨園」，這是佛陀居住的地方。舍衛大城有位著名的大善人，他每年把收上來的糧食拿出很大一部分救濟孤寡窮苦之人，因此綽號「給孤獨」。「給」是

救濟的意思，救濟孤寡老人、窮苦之人、孤獨者。給孤獨長老聽了佛陀講法後非常敬佩，非常想把佛陀請到舍衛國來教化眾生，那可是舍衛國眾生之福。他想找個風景秀美之處建房讓佛陀居住，既解決佛陀入住問題，又解決教化眾生問題。他到處勘察，終於找到一座鳥語花香的美麗花園，但花園歸舍衛國祇陀太子所有。他就去找祇陀太子講明意圖。祇陀太子很喜歡這個花園，因此開出了一個天價，要他用黃金鋪滿花園的地面，其實就是讓給孤獨長老知難而退。給孤獨長老並未因此退縮，他變賣了自己所有值錢的物品並換成了黃金，一塊一塊地鋪在花園之中。最後，還差一小塊空地未能鋪滿，但黃金已用盡。祇陀太子感到很驚訝，就鄭重地問：「你爲什麼非要買下這片地？」給孤獨長老說：「太子，您不知道，像佛陀這樣偉大的聖人，千百年只出現一個，他真的是人世間的太陽啊！我非常想把他請到我們的國家，造福我們的百姓。他來了得有個住處，我把這裡買下來，這樣就可以把他迎請到我們國家。」祇陀太子深受感動：「原來如此。你不是出於私心，而是爲了我們國家百姓能得到佛的教化。要不這樣，你不要鋪地了，我們在花園裡建幾個大殿供佛陀安居之用，花園和大殿一起供養給佛陀吧！」最終這裡得名「祇樹給孤獨園」。他們如願以償地把佛陀請到祇樹給孤獨園。這是佛陀在世時擁有的第一個固定居住處，也是佛陀在人世間的第一處固定道場，我們也可以把它理解成世界上第一座寺廟。

「與大比丘眾千二百五十人俱」，祇有佛經才有這樣的措辭習慣，中國道家、儒家的經典都沒有。人們剛開始讀佛經時會不太習慣，讀久了就會發現這裡面有一種佛家獨有的文學之美、措辭之美。佛家這種獨有的措辭之美，不僅結合了梵文的行文習慣，還結合了中國漢語的行文習慣，既不是完全的梵文措辭結構，也不是完全的漢語措辭結構。這種交叉結合的文學體裁、文學樣式，形成了中國一種新的文學體裁叫佛經文學體，簡稱佛經體。著名文學家胡適在《白話文學史》中專門開闢了一個章節來討論佛經體。他經過考證發現，佛經體對後世的中國文學、漢語言結構，包括唐詩宋詞、明清小說等都產生了很大的影響。《紅樓夢》中很多用語、用詞習慣都脫胎於佛經。

佛陀身邊有兩類弟子：一類叫常隨眾，佛陀走到哪裡他們就跟隨到哪裡；一類叫非常隨眾，他們平時不來，偶爾過來聽佛陀講法。非常隨眾由於是臨時聚散的人群，不好說具體有多少人。常隨眾有固定數字，一千兩百五十人，他們長期跟隨佛陀。想像一下，如果釋迦牟尼在前面走路，後面跟著一千二百五十個壯漢，在那個人口很少

的時代，一千二百五十人是個相當龐大的數字，走到哪裡都可以驚動當地的國王。這麼多人怎麼吃飯？給上千人做飯，是相當大的工作量。釋迦牟尼命令所有常隨眾，不准許自己做飯，不准許自己生產，不准許處理俗事，如做衣服、做飯等都被視爲俗事，節約一切時間用來修行。不生產，不種莊稼，也不做飯，那吃的飯從哪兒來？釋迦牟尼讓常隨眾們去乞討，由此製訂了乞討制度，但他又規定，不准許吃早飯、晚飯，只准吃日中一餐，即每天中午吃一頓飯，這頓飯還是乞討來的。每次中午吃飯時，釋迦牟尼帶領著這一千二百五十人從祇樹給孤獨園到舍衛大城，依次散開，開始挨門挨戶地乞討。

在印度，乞討是一件極爲高尚而神聖的事情。在釋迦牟尼之前，印度就有乞討的傳統。印度儘管是一個農業大國，但印度文明卻不是農業文明，而是森林文明，又叫隱士文明。在印度文明肇始之初，就形成了一個傳統——隱士傳統。很多社會精英人物喜歡隱居於森林之中，苦思冥想，對外探索天地之奧秘，對內探索生命之奧秘。他們把探索的結果、智慧的結晶，口耳相傳，傳給弟子，弟子再傳給弟子，就這樣在隱士之中形成了文明的傳承。因此，印度文明屬於森林文明，也屬於隱士文明。他們整天把精力、時間都用在修行和苦思冥想上，但他們也面臨著吃飯問題，因此，他們就去乞討。因爲這些人都是那個時代最偉大的聖賢、最偉大的精英，聖賢和精英到哪一家討飯，是看得起那一家。久而久之，就形成了凡是來討飯的人都是聖賢的印象。反過來說，也祇有聖賢才配當乞丐，所以在印度乞丐就是聖賢，聖賢就是乞丐，供養乞丐就是供養聖賢。在印度，供養聖賢是一種優良傳統，這種傳統傳承了幾千年，釋迦牟尼就根據此傳統製定了乞討制度：我和我的弟子也是這個時代最偉大的聖賢，我們有理由不生產，接受萬民的供養。

釋迦牟尼給佛下了十個定義，也就是十個稱號。成佛之前叫什麼名字不重要，你祇要成佛了，就擁有十個稱號。

1.佛：全稱爲「佛陀」，佛者，覺也。覺含三義：自覺，覺他，覺行圓滿。

2.如來：如實而來，無有虛妄。即掌握了如其所是之真理、如如不變之真理而來的人。

3.善逝：善逝與「如來」相對，去而不去，不去而去，名爲善逝（去）。善逝有如實去彼岸，不再退沒生死海的意思。

4.世尊：具備眾德而爲世人所尊重恭敬。

5.天人師：天人師又叫三界導師或六道導師。三界就是欲界、色界、無色界。三界等於六道。六道導師是有能力、有智慧教導六道中所有眾生的人，即他不光可以教化人，還可以同時教化六道中的一切眾生。

6.兩足尊：「兩」指智慧和福報，「足」指圓滿，「兩足」指智慧和福報雙雙圓滿，「尊」是人中之尊。

7.調御丈夫：佛以種種方便調御修行者，調伏制御一切眾生，令離垢染，得大涅槃，故號「調御丈夫」。

8.世間解：如實了知眾生、非眾生兩種世間，對世間出世間因果諸法無不週徧瞭解。

9.正徧知：音譯爲「三藐三菩提」，能正確而普遍地了知萬有一切內涵與奧秘。正徧知（亦名「正等覺」），謂具一切智，於一切法無不了知，以此開示一切眾生成無上覺，故號「正等覺」。

10.應供：應是應該，供是供養。應指的是眾生，對眾生來說，供之應該，衹要遇到了佛，就應該拿出自己的一切去供奉，這是責任和義務；供指的是佛，供就是受供，站在佛的角度來看，成佛的人理應受到眾生的一切供養而坦然受之，無有慚愧，通俗地說，就是受之無愧。衹要你是佛，就可以坦然受之，不要生慚愧心，不要覺得受之有愧。眾生把命給佛，佛都受之無愧，財物之類的供養更是受之無愧。眾生供養佛陀，佛陀受之無愧，合在一起就叫應供。所有的佛陀，在成佛的那一瞬間就具備了應供，走到哪裡，眾生就應該供給到哪裡，包括供養食物、供養性命都是應該的。

舉個例子，佛陀快去世時，對外宣佈說我不久就要涅槃。舍利弗尊者（《心經》中的舍利子）向佛陀請示希望能在佛陀之前涅槃。佛陀問爲什麼？他說：「我無法忍受失去偉大的佛陀，失去了您以後就像失去了靈魂，無法活下去，所以我要死在您之前。」佛陀最後允諾，他便在佛陀的許可下提前涅槃了。

爲什麼佛陀可以許可？因爲佛陀是應供，所有弟子把性命給他，或因他而死都是可以的，都理應受之，不會覺得受之有愧。爲什麼不愧？因爲他是應供。不僅佛陀是應供者，衹要修行到羅漢水平，你就具備應供的資格，任何一個眾生因你而死都沒有問題，把性命給你也沒有問題，你受之坦然。羅漢如此，菩薩如此，佛就更是如此，這就是應供。

乞討制度在中國沒有，在泰國和斯里蘭卡這些小乘佛教區還在使用。當地村民都

已經養成習慣，一到中午就把飯菜做好，站在馬路邊或家門口等著。小乘佛教的僧人們排隊來乞討的時候，他們的眼睛直直看著前面，都不看你一眼，你愛給多少給多少，給完了，他們魚貫回到寺廟吃飯。這個制度就是釋迦牟尼時代形成的，他們現在還完完全全秉承著當時的佛制。

「比丘」，就是僧人，是梵文音譯。梵文專門有個單詞叫Bhiksu，翻譯成漢語叫比丘；還有個詞叫Bhikkhuni，翻譯成漢語叫比丘尼，指女出家人、女佛教徒。當時的印度，把所有宗教中一切男出家人都叫Bhiksu，一切女出家人都叫Bhikkhuni。祇有佛經中，Bhiksu和Bhikkhuni才單指佛教中的出家人。比丘也分大、小，兩者是有差別的。證到羅漢及以上果位的修行人，叫大比丘；普通出家人是凡夫級別的出家人，叫比丘或叫小比丘。大比丘和比丘有點像中國所說的大人、小人。什麼叫大人？大人就是君子、聖賢。一般人叫什麼？小人。當修行有了造詣，成爲羅漢、成爲菩薩、成爲佛的時候，就要在前面加個大，以示尊重。也就是說這一千兩百五十位常隨眾，最低水平都達到了羅漢或菩薩水平，都有資格被稱爲大比丘。釋迦牟尼帶領著這一千二百五十位常隨眾，到吃飯的時候就去舍衛城乞討。

「爾時」，與前面的「一時」是一個意思，就是那時候。

「世尊食時」，世尊佛陀所製定的吃飯時間。佛陀製定的吃飯時間是什麼時間？日中一食。日中的時候就是吃飯的時候，所以世尊食時就是中午的時候。

「著衣持缽」，到了吃飯的時候，佛陀就開始行動了。印度特別熱，出家人有三件衣服：外衣、內衣和袈裟。外衣就是一塊布，有六尺長，裹在身上。進到房子裡，就把外面六尺長布去掉，去掉後還有內衣。內衣分上下，上面是一個坎肩，相當於馬甲一樣的衣服；下面是裙狀的服裝，像女人的裙子一樣。如果有重大宗教活動，還要在外衣上再加一件衣服，這件衣服平時不穿，俗稱袈裟，又叫便掃衣或糞掃衣，其實就是撿一些破布縫縫補補做成一件袈裟。因爲這是給眾生種福田的衣服，因此又稱福田衣、百田衣。後來人們就在一塊完整的布上劃上很多條條，象徵著這是由很多塊布拼成的。現在袈裟上面的條條，祇是象徵著由一百塊布條拼湊而成， 而在釋迦牟尼時代的袈裟是真的用將近一百塊破布縫合而成。他們平時不穿，重大活動時才有機會穿袈裟。「著衣」指裹上外衣，即把一塊完整的布裹在身上。因爲印度太熱，不裹上的話，太陽很快就會把皮膚曬出問題。印度的陽光極爲厲害，我在印度時，馬路上所有人的襯衣紐扣都扣得嚴嚴實實的，不要以爲熱了大家就會把袖子捋起來，越熱越要把

扣子全扣上。衹要半個小時，甚至十多分鐘，暴露在陽光下的皮膚就會被曬傷，就有這麼嚴重。因此，佛陀出門時要裹上外衣，回到房子裡只穿個坎肩，露出肩膀甚至露出一點背。

佛陀乞讨时要拿上讨饭碗，就是持钵。释迦牟尼的钵可不是用普通材料做的，它叫紫金钵，纯金打造，泛出紫光。据说是一个国王用黄金打造的，边缘还有些漂亮花纹，非常精美。除钵外，佛陀还有件国王供养的袈裟。临去世时，释迦牟尼把这件袈裟和紫金钵一起传给弟子伽叶尊者，再传给阿难尊者，一直传到第二十八代菩提达摩（简称达摩）。达摩祖师渡海穿过马六甲海峡，经越南、海南岛一线至广州登岸，来到中国。在中国把衣和钵传给弟子慧可大师，一直传到六祖慧能。六祖慧能说衣钵到我这里，止而不传。这么珍贵的东西后来去哪了？当时是武则天时代，据说六祖慧能把这一衣一钵交给了武则天，武则天把它保存在皇宫之中，后来不知所踪。这一衣一钵是在长安消失的，一直到现在都是一个千古之谜。因为释迦牟尼一辈子只用一个钵，因此我们可以断定这个钵就是《金刚经》中「著衣持鉢」之鉢。成語「衣鉢傳人」，就是從這兒來的，代表著入室弟子，也代表著傾囊相授。

「入舍衛大城乞食」，這個「乞」跟我們中國人所說的「乞」不一樣。中國人所說的乞是乞討，乞討人處於低位，對方處於高位。這裡是反過來，每到吃飯時間，舍衛大城的居民們翹首以盼，乞求佛陀能到自己家來接受供養。舍衛大城很大，人口一萬以上的城市才稱得上大城。爲什麼釋迦牟尼長期生活在舍衛大城郊區的衹樹給孤獨園？這與舍衛大城有直接關係，因爲衹有生活在大城，他們纔有飯吃。假如生活在衹有三五戶人家的村莊，一千二百五十人把村莊包圍了也乞不到足夠的食物。據估計舍衛大城裡至少有數萬居民，甚至可能十多萬。那個時候，人口超過十萬的城市就是超級大城，衹有中國的長安、西方的羅馬、印度的舍衛大城這樣的城市纔是超級大城。現在這個城市已經沒有了。我多次去舍衛大城遺址，發現那裡是萬畝田地，不種水稻的地方是一些磚石瓦礫焦土，旁邊有座山叫靈鷲山。離靈鷲山不遠有一個小鎮，鎮上衹有一條小馬路穿過，沒有任何特別之處。當地居民已經不知道這個地方曾經是無比神聖的衹樹給孤獨園。當年的衹樹給孤獨園、舍衛國和舍衛大城，是兩千五百多年前最繁華、最富庶的地區。誰也想像不到，兩千五百多年以後的這裡是目前世界上最貧瘠的地方之一，這就是滄海桑田。

「於其城中次第乞已」，「其城」指舍衛大城，「次第乞已」指不是高興到哪家

就到哪家。佛陀製定了一個乞食規定（戒律）：第一，乞食的時候，如果第一家給足夠了，就不需要到第二家，如果第一家沒給夠，就到第二家，依序前往，不准挑撿人家，輪到哪家是哪家，而且最多隻准乞食十家（也有七家之說）。如果十家給的飯還不夠吃，也得端著缽回來；第二，施主無論給什麼都必須吃。不管飯好吃不好吃，凡是給你的一律不准拒絕。乞討回來的都是施主自家吃的飯，他們能吃，你爲什麼就不能吃？這樣既可以避免分別心，還可以避免挑肥揀瘦而養成飲食上一些不好的習慣；第三，可以在一定範圍內食用葷腥。既然施主給什麼都不准拒絕，有人家裡吃葷，給了肉類怎麼辦？拒絕還是不拒絕？如果拒絕，就違背了佛陀的規定。所以，釋迦牟尼本人是吃肉的，千二百五十常隨眾也全部吃肉，但只准吃「三淨肉」。何爲三淨肉？第一，眼不見殺，即沒有親眼見到爲了給自己吃肉而殺死動物或看到殺死動物的慘相；第二，耳不聞殺，即沒有親耳聽到動物被殺死的聲音或從可信處聽聞是爲了自己而殺；第三，不爲己所殺，即不是爲了自己想吃才殺。

釋迦牟尼一生吃肉，甚至還曾爲營養不良的弟子化緣肉類給他們吃。現在社會上有一種說法甚囂塵上：僧人不吃肉。實際上，這不是釋迦牟尼時代的風氣。正確的說法是：中國內地僧人不吃肉。除此之外，包括中國西藏、日本、泰國、老撾、緬甸、斯里蘭卡等全世界所有的僧人全部吃肉。我在印度德裡大學佛學系見過泰國、老撾、緬甸、斯里蘭卡的僧人，他們跟我關係都不錯，那些僧人經常給我打電話說他們想吃肉了，我會給他們做我最拿手的「毛家紅燒肉」，五公斤肉根本就不夠他們幾個人吃。他們吃肉時沒有任何心理障礙，因爲他們從小在寺廟中公開吃肉。我當年在西藏時，我的上師們、同修們和出家的僧人們都吃肉。我第一次去上師那裡，他夢中有個聲音告訴他「你有一個得意弟子要來了，正在往這兒趕，明天就到了」，於是他一大早就吩咐弟子們把牦牛肉放在稀飯裡煮。我在崎嶇難走的路上走了整整一天，天快黑才到。上師說，你怎麼纔來呀，我給你煮了半天稀飯牛肉。那是我長這麼大吃過的最香的牛肉、最香的稀飯。

我的意思是，在西藏寺廟中吃肉不會有任何問題。內地僧人不吃肉的原因和梁武帝有關。梁武帝是個骨灰級的佛教徒，他親自寫了一篇《斷酒肉文》，禁止大梁所有人喝酒吃肉。中國人吃了幾千年的肉，喝了幾千年的酒，突然來個《斷酒肉文》，激起了全國民憤。最終梁武帝做出讓步：出家人不准喝酒吃肉。這樣慢慢地就形成了一種傳統，好像僧人不吃肉成了天經地義之事，一直流傳至今。

這裡涉及一個問題：喝酒吃肉、結婚生子是否影響修行？口頭爭論沒有意義，我們用兩千五百多年的事實說話。日本僧人既喝酒吃肉，也結婚生子過世俗生活，除了信奉佛法外，其他方面跟所有家庭一模一樣，但其中大師輩出。老撾、泰國、斯里蘭卡的僧人過單身寺廟集體生活，吃了一輩子肉，喝了一輩子酒，歷史上大成就者代不乏人，比比皆是。中國西藏的僧人既喝酒也吃肉，部分高僧還結婚有家庭有孩子（不是全部）。自佛法傳到西藏一千多年來，西藏大成就者特別多。第一比例高，第二成就高。成就高到什麼程度？他們是真正意義上的佛陀，跟釋迦牟尼一模一樣。釋迦牟尼所有的證悟，佛經中所有的境界，他們全部親自證悟到了，這就證明他們跟佛沒有任何差別。有的臨走時化成一道光消失了（虹化），有的直接騰空飛起消失了。他們跟耶穌一樣，從光中化現，又化到光中，猶如兒戲，輕鬆自如。他們生前都喝酒吃肉，沒有任何問題。事實雄辯地證明，修行成佛與吃肉、喝酒、結婚沒有任何必然聯繫。

修行與什麼有關係？修行與勤奮有關係，我們衹要勤奮就能成就。我們現在都沒抓住要點，總是在該不該喝酒、該不該吃肉上爭來爭去。真正能不能獲得成就的焦點在勤奮上、在智慧上。成佛是般若智慧的成就，我們是不是佛取決於我們的般若智慧有沒有彰顯，而不是看我們吃不吃肉。我們現在把爭論的焦點全部弄反了，該討論的不去討論，該弄清楚的不去弄清楚，倒是在那裡爭論「該不該吃肉」這些純屬浪費時間的無關事情，還編造了很多恐嚇人的話，諸如「你要吃肉全家死光光」「你要吃肉三輩子變成狗」。這和潑婦罵街有何差別？這和恐嚇有何區別？我們不能把學佛建立在恐嚇、恐懼上。

很多人說，人類產生宗教信仰的原因在於恐懼，因爲恐懼而需要找一個心靈避風港。因爲你恐懼上帝，所以才信仰上帝，這是西方的宗教觀點。但在佛法中不是，佛法的根本精神是慈悲，簡單地講就是愛。佛法是建立在愛上、建立在親切、溫暖上的，而不是建立在恐嚇和威脅上的。但現在有些人爲了實現其所追求的目的，可以說手段無所不用其極，甚至把恐嚇、威逼、利誘全部放進來，這有違佛陀的精神。佛陀從來不威脅人，他永遠都是跟你娓娓道來，給你說清道理，讓你因理明法透而自覺遵守，這就是佛陀的慈悲精神。

還有人把不成熟的六道觀念也引到吃素上來，我就遇到過這樣一個人，他對佛法有點興趣，試圖進入佛法中學習一番，但聽到別人這麼向他宣傳後十分反感，便不想學了。

日本的僧人是這樣說的：「我們並沒有違背佛陀的教導，誰說修行不能吃肉，釋迦牟尼就吃肉，而且一生都吃；誰說修行不能結婚生子，釋迦牟尼本人就結婚，他還有一個可愛的兒子羅睺羅，後來也成爲他的十大弟子之一。既然他結婚生子不影響成佛，爲什麼我結婚生子就影響成佛？」此辯論極爲有力，任何盲目宣傳都經不住日本僧人這一駁。因此我們不提倡修行佛法一定要吃素、單身。是否單身，純屬個人的事情。

「還至本處」，住在哪裡就要回到哪裡。佛陀住在祇樹給孤獨園，他就帶領弟子們回到本處。佛陀不是端著缽，在馬路邊的樹下隨便一蹲就開始吃。如果他這樣吃，那一千二百五十人都會這樣吃，那樣的話整個舍衛大城的各個角落隨處都能見到有人蹲在那裡狼吞虎嚥。乞討完，大家會在城外集合，集合以後擺上一字長蛇陣往回走。佛陀的戒律比軍隊的戒律還嚴。佛陀和弟子們的行、站、坐、臥都相當有威儀。用現在的話說，他們行、站、坐、臥都極有規矩。有什麼規矩？比如行威儀可以概括爲一句話：走路猶如鵝王。我小時候在安徽老家放過鵝。任何一群鵝一定會有一隻鵝王，一般都是公鵝，一旦當上鵝王，就會在前面領路：第一，它不左顧右盼；第二，它雄赳赳氣昂昂，頭伸得高高的，昂首挺胸往前走；第三，它走路有種貴族氣質，就像貴族那樣四平八穩地往前走，邁著方步，不急不緩，有規律地一步一步地往前走。釋迦牟尼走路就猶如鵝王：第一，徐徐而行，邁著均勻的步伐前進，不忽快忽慢；第二，全身端正往前走，不是斜著胯，斜著肩，歪著頭；第三，眼睛不左顧右盼，只看前面三步之遙，不看遠，也不看近。他走路的時候，視而不見，聽而不聞，精神高度集中，就是看著前面三步遠那麼一個方向，徐徐前進。不像我們老是在人群中搜索點什麼。他的弟子也是如此，弟子與弟子之間保持一定的距離，像一字長蛇陣一樣往前走。我在西藏時發現一些上師們就做到了這一點，他們走路時有一種無形的威懾力。要是他們向你走來，你就感覺像是一座泰山移了過來，排山倒海一般，給人一種震懾，不怒而威。周圍的人本來還在那裡嬉笑打鬧，這些上師們從旁邊經過的時候，他們一看到上師馬上就安靜下來，立即就肅穆起來。上師也沒有批評他們什麼，衹是輕鬆自如地從他們旁邊經過，但就是那種行威儀威懾了他們，使他們不敢造次，不敢嬉笑怒罵，這就是威懾力。那種威儀與身高沒有關係，完全就是長期遵守行威儀，遵守了一輩子，慢慢地形成了一種獨特的氣質。

佛陀就有这样的威慑力，他一进城，全城安静。本来他未进城的时候，城里吵架

的、打架的、嬉戏胡闹的人都有，包括动物们都在乱叫，简直就像菜市场。但佛陀一进去，全城安静。佛陀也没做什么，但就是他的那种气场，那种威慑力震住了大家，让大家不得不禁声收心，处于恭敬状态，一种无形的庄严气氛笼罩着整个城市。他出来的时候，走路也犹如鹅王之行，还至本处——祇树给孤独园。

「飯食訖」，就是飯吃完了。這裡有個問題，佛陀怎麼吃飯？中國人發明瞭筷子，現在日本和朝鮮用的筷子就是從中國傳過去的。印度人沒有發明筷子，那印度人吃飯怎麼吃？印度人早期都是用手抓飯吃，最近幾百年才有了叉子和勺子。即使有了叉子和勺子，現代印度人也不喜歡用，90%以上的印度人仍然喜歡用手抓著吃。他們說用手抓跟用勺子吃味道不一樣。爲什麼不一樣，同樣的飯菜用手抓著吃它就香一點？用勺子舀著吃就不好吃？反正他們自己認爲用手抓吃著香。儘管《金剛經》裡沒明確記載釋迦牟尼用手抓飯吃，但我們可以合理推斷出佛陀當年是一手捧著缽，一手從缽裡抓飯吃的。

「收衣缽」，「收」就是收拾、歸整，該在哪裡就放哪裡。佛陀吃完飯，把出門穿的外衣脫掉，脫掉後不是簡單地往旁邊一扔，而是把它疊得很整齊，放在該放的地方。缽也不能隨便往哪一扔，也要收拾好。

「洗足已」，南亞太熱，全印度人幾乎都不愛穿鞋，尤其在夏天，更不穿鞋。現在印度祇有都市人才穿鞋，一到鄉下，鄉下人幾乎全部不穿鞋。現代尚且如此，佛陀時代更是如此。不愛穿鞋就赤著腳走路，赤著腳進城，赤著腳出城，因此腳上會踩上很多泥巴，需要把腳上的泥洗一洗。這個生活細節很真實、很親切。他爲什麼要洗腳？洗完腳做什麼？因爲他要做一件重要的事情——到打坐的檯子上去打坐，就要把腳洗乾淨，洗腳的目的不是爲了睡覺，而是爲了打坐。

「敷座而坐」，意思就是收拾收拾，把坐具、坐墊整一整，展平後坐在上面。釋迦牟尼的坐是盤坐。盤坐分三種：一種是自然盤坐，上身保持直立，兩腳交叉放在膝蓋下面；一種是單盤坐，一隻腳放在大腿上，另一隻腳放在大腿下；一種是雙盤坐，兩腳交叉放在大腿上。

（圖 1：自然盤坐）

（圖 2：單盤坐）

（圖 3：雙盤坐）

釋迦牟尼的盤坐是雙盤坐，又叫跏趺坐。跏趺坐用我們中國的話說就是雙盤坐。釋迦牟尼以打坐代替午睡，通過打坐來休息。據說釋迦牟尼永遠不睡覺，晚上也是通過打坐來代替睡覺，佛家稱之爲不倒單。這是可以做到的。我二十年前去安徽九華山甘露寺，據說它在唐代就已存在，它不僅是寺廟，還是九華山佛學院所在地。院長叫寬容法師，當時才三十多歲，此人學問很深，是年輕一代法師中很傑出的一位。他閑聊時說三年多沒睡覺了，晚上打坐修不倒單。他特別愛看書，不足十平方米的寮房中祇有一張床，床上堆著一摞一摞的書。他說晚上就坐在書中間的蒲團上打坐兩三個小時。我說你三年多有什麼收穫嗎？他說也沒有什麼特別的收穫，就是三年多來從來不得病。他負責佛學院大大小小的事務，包括幾百個僧人吃喝拉撒等，但精力比沒修不倒單的時候還要旺盛。前兩年，他到安徽天柱山腳下的千年古剎三祖寺任方丈，我在三祖寺見到他時問他這二十年還修不倒單嗎？他說不修了，現在是半坐半睡，睡覺時間佔一半，修不倒單時間佔一半。也就是說，他現在某種程度上還在堅持修不倒單，至少通過寬容法師證明不倒單是可以做到的。寬容法師這位佛陀兩千多年後的弟子都

能做到，佛陀能做不到嗎？所以，佛陀成佛以後從不睡覺，這是成立的，我們沒有任何理由懷疑。佛陀臨死時，是躺著去世的。他說，世人臨死都躺在床上死去，爲了順隨世間眾生，我也躺著走。那是他成佛以後唯一一次躺著。

佛陀在成佛後從不躺著，而是以坐代睡，在禪修中獲得休息。他打坐跟一般人打坐不一樣。一般人打坐是爲了成佛，爲了獲得成就，而佛陀不需要修行，也不用看書，因爲他已經成佛了。我們要學習《金剛經》，他不需要學習《金剛經》，他就是坐在那裡。在印度，打坐是一種傳統，印度人都喜歡盤坐，有事沒事就盤腿坐在那裡，此傳統在他之前就流行了幾千年，一直到現在。他打坐不是爲了修行，或者說他是不修行的修行。那他打坐爲了什麼？衹能說是一種習慣，敷座而坐，沒有目的。你不能問他爲什麼，沒有爲什麼，他也不是很刻意，就是一種生活上的習慣。

第二品 善現啟請分

時，長老須菩提在大眾中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：「希有，世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。世尊，善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住？云何降伏其心？」

佛言：「善哉！善哉！須菩提，如汝所說，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。汝今諦聽，當爲汝說。善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」

「唯然，世尊。願樂欲聞。」

「善現啟請分」，須菩提又名「善現」，是佛陀十大弟子之一。「啟請」是請佛答疑。佛陀有十大傑出弟子，每個人都有其突出才能。須菩提的才能是解空，對空性有著異乎他人的理解和洞察，因此，被譽爲「解空第一」。

爲什麼他父親給他起「善現」這個名字？據說他出生前，家裡窮得揭不開鍋。他出生當天，家裡所有米缸都是滿的，儲錢罐中的錢也是滿的，就連家裡使用的工具都變成黃金做的。由於孩子一出生就帶來這麼多吉祥現象，因此取名「善現」。他長大以後問佛陀，爲什麼自己一出生，金銀財寶用之不盡，缸裡糧食食之不完？佛陀說你上輩子做了好事，這是你的善報。

「時，長老須菩提在大眾中」，時是什麼時候？就是釋迦牟尼坐在法座上準備閉眼打坐的時候。「須菩提」的前面爲什麼要加一個「長老」？因爲須菩提年齡大，德高望重，人們尊稱他爲長老。大眾，即指一千二百五十名常隨眾。

「即從座起」，不僅佛陀吃完飯打坐，常隨眾也以坐代睡，依次排開在那裡打坐。須菩提也在自己的位置上打坐，但這時他從座位上起來了。

「偏袒右肩，右膝著地」，他起來做了一個動作：偏袒右肩。這是印度表達尊敬的重要禮節：把右衣袖脫掉，露出右胳膊。現在僧人穿法衣仍然只蓋住左半邊，把右邊露出來，這是從印度傳來的習俗。右膝著地是一種特殊跪法：右膝蓋跪下，左膝蓋不跪。不像中國的跪法是兩個膝蓋同時跪下。這種跪法傳到中國後稱作胡跪。胡跪就是印度跪法。須菩提使用的就是右膝著地的胡跪。

「合掌恭敬而白佛言」，把手掌合上，神情莊重恭敬。下對上說話用白，上對下說話用告或令。弟子問師父謂之啟白（或白），師父教導弟子謂之告。須菩提是弟子，衹能用白。所以這裡用「白佛言」而不是「告佛言」，他沒有資格用告。

「希有，世尊！」他先讚美一下佛陀：佛陀呀，您特別稀有。稀有就是罕見、少見。世尊是佛的十大尊稱之一。世間所有眾生必須尊重的聖者，或者說因大徹大悟而贏得了眾生的無上尊敬者，稱爲世尊。佛經中的世尊特指釋迦牟尼佛。該詞並非佛教的原創，印度是宗教國家，印度教信仰的神靈眾多，印度人把那些至高無上的神或聖人統稱爲至尊或世尊，比如印度人說到三大主神毗濕奴、濕婆、大梵天時，習慣在前面加一個世尊：世尊毗濕奴、世尊濕婆或世尊大梵天。所以，當我們看到印度教經典中說「世尊」時，要結合上下文來看指代哪位世尊。

釋迦牟尼也沿用了這種對聖人、主神的尊稱——世尊。他成佛後要求弟子、世人稱呼他爲世尊，沒經過任何人批准，他自稱世尊。用現在的話說就是他這個人極度狂妄。就像你到道教徒那裡說我就是太上老君，到基督教徒那裡說我就是上帝，到回教徒那裡說我就是安拉。釋迦牟尼敢自稱世尊，我們現在覺得實至名歸，但在當時可謂石破天驚、驚世駭俗。在當時這是多麼狂妄的一個行爲！現在佛陀的地位已經牢不可破，我們可以理解成有氣魄。但如果我們生活在那個時代會不會也這樣想？未必！我們可能像處死自稱是上帝之子耶穌的人們那樣，認爲這個人狂傲不羈，居然自稱世尊，僭越神、褻瀆神，該殺！印度在釋迦牟尼那個時代文明程度已經很高，大家對這種不可思議的事情，容忍度已經很高了，沒有人提出反對，大家好像默認了，釋迦牟尼讓大家叫世尊就這麼叫了。

「如來」也是佛的十大尊稱之一，即乘真如之理而來的人，通俗地說就是真理的化身。真理即真如，全稱真如之理。真理，不是我們去創造了它才在，不創造它就不在，它是先天而有的道理，本來就有，如如而在。釋迦牟尼認爲自己就是真理的化身，所有言行都是真理的具體化：每一句話都是真理，舉手投足都是真理，任何事情、任何行爲都沒有越過真理的界限之外。這既可以理解成狂傲，也可以理解成大英雄的擔當：果然是佛，與眾不同，敢於擔當，不虛偽、不做作。佛陀從不虛偽，敢於實話實說：我本來就是真理的化身。

真理分主體真理和客體真理。主體真理又稱生命真理、般若真理，也就是東方人所說的道。真理就是道理，道內部所含的理就叫道理。與主體真理、生命真理對

應的是客體真理、形構真理、外延真理、經驗真理。釋迦牟尼是真理的化身，特指主體真理。他對般若世界，對空、明、現，對主體存在瞭如指掌、無所不知，但他不是外面的形構真理、外延真理的化身。自然科學家和社會科學家纔是形構真理、外延真理的化身，因爲他們發現了形構真理、外延真理。

千萬不要以爲釋迦牟尼是真理的化身了，他就能夠知道經驗世界的事物。他永遠不能給出物理學家、數學家給出的牛頓三大定律、相對論、微積分。爲什麼他給不了我們？因爲他是真理的化身不假，但衹是主體真理的化身。釋迦牟尼在般若世界、生命世界中無所不通，但對於外在的物理世界、自然界他什麼都不懂。自然科學跟佛法沒有任何關係。所有佛法彰顯出來的都衹是生命之理、覺醒開悟之理，不是物理化學之理。現在很多人拿西方自然科學跟東方儒佛道相比較，說西方科學證明了佛法的存在，證明了佛法是真理，這完全風馬牛不相及。佛法是不是真理，西方科學沒資格證明。就如同一個人是不是罪犯，另外一個老百姓沒權力說，因爲他不代表法律，是不是罪犯由法院法官說了算。同理，佛法是否合乎真理，自然科學沒有資格說，說了也不算。作爲數學家，研究好數學就行了；作爲物理學家，研究好物理學就行了。某些自然科學家狂妄無知、亂肆評價，評價無論好壞都是一種狂妄的表現，沒有人給他們這種權力和資格來對佛法是真是假指手畫腳。佛法的對對錯錯，應由精通佛法的人來評論。物理學家、化學家又不精通佛法，有什麼資格來指手畫腳？說得再好都是一種越界，幹了一件不該幹的事情。

我們現在以此爲榮，是因爲沒有意識到這一點。某某物理學家說佛法是科學，難道佛法就科學了？他說佛法不科學，佛法就不科學了？佛法是主體真理，自然科學是客體真理，兩者是完全不同的兩個世界，不要整天研究如何打通兩者。以佛法爲代表的東方生命科學跟西方自然科學，不需要打通，也打不通。不打通對雙方都好，真要打通了就是悲哀。自然科學好好研究自然科學，生命科學專心研究生命解脫之理，井水不犯河水，各自做好各自領域的事情，這樣多好。

當前社會，動輒就用自然科學來評價包括佛法在內的生命科學已經形成一種風氣，在多種社交軟件上到處流傳，很多不明真相的人跟在後面起鬨，說某某量子物理學家證明佛法說得有道理。佛法誕生於兩千五百多年前，量子力學從創立起滿打滿算也就百來年。當量子力學創立後，突然之間就能證明佛法是真是假？佛法被量子力學證明不是真的，人就不能成佛了？這是八竿子搭不上邊的事情。佛法是否需

要被證明？怎樣證明？無論證真或證偽，也是用佛家自己的一套辦法去驗證，而不是用西方科學給出的那一套標準。當佛法處處以西方科學的標準來傳播、研究、思考的時候，就是佛法滅亡的時候。在這個是非顛倒、黑白不分的時代，這些大是大非的原則性問題我們必須把它辯論清楚，否則貽害無窮，好多人都被這些錯誤思想誤導了。這些問題不說明白，我們永遠不能得解脫。究竟解脫是主體解脫還是客體解脫？得客體真理，我們衹能成爲科學家，成爲技術人員，永遠不能成爲解脫者。如果我們想當生命覺醒者，就必須把科學家與佛陀間的不同判別清楚，判不清楚就是見地不清，見地不清一定會走上歧路。自古沒有理不明法不透而能成佛者，成佛一定建立在理明法透的基礎上。

成佛首先要明白主體真理與客體真理之區別。釋迦牟尼精通生命世界的所有奧妙，但他永遠造不了自行車，因爲造自行車屬於經驗世界的事情，與釋迦牟尼所說的不是一個真理。釋迦牟尼永遠教不了我們數學、物理學、化學等，因爲他不懂這些學問，這些學問統名之曰經驗真理。他並不擁有經驗真理，也不擁有外延真理，他永遠給不出他沒有的東西。他講法四十九年，講的都是生命真理。整個東方文化都是圍繞著主體真理而探索的。把東方生命科學跟西方自然科學攪混在一起非常不明智，一起步就錯了。

「善護念諸菩薩」，「善」就是擅長、善巧，「護念」就是心中掛念，像母親掛念子女那樣。這不僅僅是一種情感維繫，還是一個重要的修行法門，叫加持。加持是加持力的簡稱，是佛家的重要概念。加持就是影響，這是簡單義。加持還可以理解爲孕化（孕育、育化），釋迦牟尼在孕化他的弟子，這種孕化不是通過語言，而是通過他的整個生命來催生孕化。佛家非常注重加持，佛陀、高僧、大成就者對弟子們的加持可以讓弟子們事半功倍，沒有加持的成就，在佛法看來是不存在的。因此，佛法非常注重尊師重道，沒有尊師重道就不能獲得加持，沒有加持就不能成就，故而，佛法中有句話：上師是一切成就之源。如果沒有上師，僅靠自己的小聰明、小努力，我們連大一點的成就都不可能獲得。我們要想獲得大一點的成就，必須獲得佛陀和自己的師父、上師的加持。護念就是加持。佛護念誰，就是加持誰；上師、師父護念誰就是加持誰。「如來善護念諸菩薩」，可以換成「如來善加持諸菩薩、善孕化諸菩薩」。

「善付囑諸菩薩」，付囑是教化，我付囑你什麼，實際上就是我教導你什麼。每個

菩薩都不一樣，須因材施教。「善付囑」證明釋迦牟尼擅於因材施教，根據每個人的特點、興趣、修行程度來給予最佳的引導。這也是對釋迦牟尼的肯定和讚美。

對一個人的讚美難以有人超過須菩提，須菩提特別擅於讚美人。他讚美佛陀，一開始就用了三個讚語。第一，稀有：世間罕有；第二，世尊：佛陀像上帝一樣至高無上；第三，如來善護念諸菩薩：佛陀是真理的化身，而且還是一個偉大的教育家，非常擅於教導弟子、教導菩薩們。

菩薩是「菩提薩埵」的簡稱。「菩提」是覺悟的意思，和般若完完全全是一個意思，代表智慧、覺醒。「薩埵」是眾生的意思。「菩提薩埵」就是覺悟了的眾生。從這個詞上可以看出，菩薩一點都不神秘。佛是什麼？佛是覺悟了的人，菩薩也是覺悟了的人。兩者都是覺悟了的人，那有什麼差別？差別在於圓滿程度不同。佛陀是圓滿的覺醒者，而菩薩是尚未圓滿的覺醒者。假如佛陀是十五的月亮，那菩薩就是初一到十四之間的月亮。菩薩也分爲十個階層，一地菩薩、二地菩薩、三地菩薩……一直到十地菩薩。最高衹有十地菩薩，沒有十一地菩薩，十地菩薩以上就是佛。從一地到十地，相當於從初一到十四的月亮，一地比一地高，越往後越接近圓滿，到十五那天就徹底地滿月，就成佛了。菩薩還可以分爲大菩薩和小菩薩，大菩薩叫「菩薩摩訶薩」。「摩訶薩」翻譯成漢語叫大。「菩薩摩訶薩」就是菩薩大，這是倒裝句。印度梵文的措辭習慣和語法結構是把形容詞放在名詞之後，而中國漢語的措辭習慣和語法結構是把形容詞放在名詞之前，所以我們中國人叫大菩薩、小菩薩，而梵文則稱菩薩大、菩薩小。

菩薩尚未圓滿，因此還要學習。跟誰學習？只跟佛學習，不跟菩薩之下的人學習。所以菩薩的師父一定是佛陀，這個佛陀未必是釋迦牟尼佛，也可能是別的佛。菩薩也需要加持，需要用方便善巧的方法來教導，因爲一般的教育方法對菩薩都失效了。若講一些淺表的道理，菩薩說，過來，我給你講，我講得比你還好。因此，不能用常規手段去教育天才，天才的成長之路總是非常規的，凡是用常規手段教導出來的都是常規的人，必須使用非常規手段才能教導出天才，才適合於天才。這麼多年來我遇到過很多根基很好的苗子，屬於天才這一類的人，可惜教導他們的人都是常規的人，用常規的思維方式、價值觀來教導天才，最後把一個個天才毫無遺漏地全部扼殺了。佛陀深知教導天才必須使用非常規手段，他非常擅於使用非常規手段來教導天才，所以佛陀門下的大菩薩、大羅漢很多。很多人見到佛陀，佛陀衹是

看了他一眼，他當下就成爲羅漢。這就是善付囑、善護念，這在佛經中有很多記載。

一個佛同時可以使多少人解脫？一千人。一千人統一坐好，佛陀在上面啥也不說，就看著這一千人，大家就都解脫了，佛陀就有這樣的加持力。但有個前提：這一千人必須跟他心心相印、生命相通。其實佛陀豈止是善護念菩薩，這裡還暗含著另一層意思：佛陀能善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩，也就能善護念普通人，善付囑普通人，這層意思它省略掉了。那麼難教的菩薩都教會了，普通人還用說嗎？

「世尊，善男子、善女人」，在過去，釋迦牟尼非常尊重女性，佛經中，都是把善女人放在前，善男人放在後，但翻譯到中國時，在舊中國重男輕女的封建思想影響下，翻譯成漢語的佛經都是善男人在前，善女人在後，比如「善男信女」，其實這不符合原經典。

善，可堪教化之人謂之善，走在真善美路上之人謂之善，走在修行路上之人謂之善。這幾類人才有資格被稱爲善人，其他類型的人沒資格被稱爲善人。善在這裡是個讚歎語，而不是道德善惡之意，如同「善哉善哉」的善，意爲「好啊好啊」。善男人是值得讚歎、值得尊敬、值得正面認可的男人；善女人也是值得讚美的女人。什麼樣的人值得讚美？走上修行之路的人，跟隨佛陀學習的人，虛心接受佛陀教化的人，發願成佛的人，發願脫離低級趣味，不願意當痛苦、輪迴、墮落凡夫的人，就是善男子、善女人。

「發阿耨多羅三藐三菩提心」，這是梵文音譯過來的，意譯成漢語是「無上正等正覺」，通俗地講，就是發成佛之心。這裡又有一個問題，在修行界、佛教界，很多人心量狹小、心性低劣，幾乎沒有人敢說：「我學佛就是爲了成佛，我就是要做法聖人，我就是要當聖人。」人們表面上是謙虛，「哎呀，我不行，我哪能成佛呀」，實際上是心性低劣。這個地方佛陀不准許他的弟子謙虛，他命令弟子：誰要來當我的弟子，必須發願。發什麼願？說得雅一點，叫發阿耨多羅三藐三菩提心，說得通俗一點，就是「我要成佛」之心。衹有發了這個心，你纔是我的弟子。是不是佛弟子，以有沒有真切地發阿耨多羅三藐三菩提心爲標誌，不是以剃光頭爲標誌，更不是以穿僧人的衣服爲標誌。現在有誰敢發這個心？沒有幾個人下定決心：「我這輩子就是要成佛！無論如何，我必須成佛！」這纔是發阿耨多羅三藐三菩提心。

這實際上是什麼意思？就是擔當。擔當什麼？擔當佛，把佛從內心深處擔當起來。跟隨佛陀以後，第一件事就是不要再把自己認同爲眾生，誰把自己認同爲眾生

就是犯大戒。那把自己認同爲什麼？認同爲佛。你要把自己的身份和角色換了，從此以聖人自居，以聖人的眼光看世界，以聖人的胸懷包容世界，以聖人的高度理解世界，以聖人的風範規範自己，一切的一切都以聖人爲標準。今天努力一點，有三分像聖人；明天努力一點，有三分半像聖人；後天再努力一點，有四分像聖人。經過幾年的努力，終於從上到下、內內外外、徹徹底底成了聖人。

修行的過程不是當聖人的過程，而是自己已經是聖人了，而是不斷地深化自己的聖人角色、聖人境界、聖人胸懷的過程。之前那個聖人或許還是形式大於內容，經過三五年的努力，不斷地讓內容真實化，慢慢地假戲真做，我們就真成聖人了。修行不是成爲聖人的過程，而是起點就站在聖人位置上修行。站在聖人位置上怎麼修行？由形式化的、假設的聖人轉化成真聖人，由假設變成真實，由形式變成內容。這需要一個過程，有人用三年，有人用十年，有人用一輩子。總之，在我們沒有徹底成爲聖人之前，深化聖人意識是修行者唯一的使命和責任。它不是我們常規所理解的由凡夫到成佛的過程，而是由形式佛到內容佛、由假設佛到真實佛的過程，我們把這個由假設轉向真實的過渡期就叫修行。發阿耨多羅三藐三菩提心，就是發成佛之心。確切地說，也不是發成佛之心，是發「已經是佛心」，即從現在開始，我已經是佛了。

現代人正好相反，不敢把自己認同爲佛，永遠在通向佛的路上，而且這條路無比漫長。至少在他們眼中，這是一條無比漫長的道路，幾乎沒有一個人有勇氣當下擔當「我就是佛」。發心很難，發「我已經是佛」的心更爲困難。膽小者真能把自己嚇住，他想一想就嚇得魂不附體。我已經是佛了？天哪，這比見到鬼還可怕！我本來離鬼不遠，如果說我已經是鬼，這個心理承受力和落差還不太大，說我已經是鬼都比說我已經是佛要好一點。我以前一直把自己認同爲一事無成的凡夫，突然轉眼之間我已經是佛了，心理落差太過巨大。天下有兩件最不可思議的事情：第一是布衣成爲九五之尊，昨天還是個種了大半輩子地的農民，突然對農民說皇帝寶座等著你，這個農民馬上會被嚇死，因爲毫無心理準備，難以理解、難以接受、不可思議；第二是凡夫立即成佛。要說服我們自己已經是佛，絕不亞於說服農民成爲帝王。佛陀說天下第一難事就是發無上正等正覺心，確實如此，我的人生閱歷中，幾乎沒有見過幾個真發心者，大多數人的發心都是形式化。

發心，可分爲發四無量心：佛道無上誓願成，法門無量誓願學，煩惱無盡誓願

斷，眾生無邊誓願度。這裡排在第一位的就是發菩提心。寺廟中皈依的人也講求發這四心。我在二十多年前（一九九幾年）就皈依了本煥長老。那時本煥長老是廣州光孝寺主持，我就是在光孝寺皈依他的。他当时就带着我们发愿，我们跟着他念「佛道無上誓願成，法門無邊誓願學……」

許多人發心是走過場，不要說發四心，一心都沒發。幾乎沒有一個人敢以佛自居，我就是佛，這就叫擔當，這種當下擔當需要相當大的勇氣，相當大的氣魄，相當大的承擔，把佛的氣魄、佛的境界、佛的胸懷、佛的智慧真正地從心裡面擔當起來。現實情況是許多人都在否定佛，「我根基差、業障重，我哪行啊，我成不了佛，我現在正在修，希望修到一定時候就成佛了」。發心就是擔當，佛不是修來的，佛是擔當來的。從釋迦牟尼到現在全世界佛弟子中，世界上沒有任何一個人是靠修煉成佛的，都是靠擔當，在擔當基礎上的修煉才能成佛，從來就沒有人去掉擔當，單憑修煉而成佛的。

那麼是不是說修行就是錯的？沒有錯，但衹有建立在擔當基礎上的修行纔是真修行。沒有擔當的修行，就是在那裡打妄語，空耗時間。如果以這個標準來看，那些所謂佛弟子的修行，十個裡有九個半都是偽修行者。爲什麼說他們是偽修行者？因爲他們是沒有擔當的修行者，他們給自己所謂的「修行」美其名曰：坐禪。真實情況是他們坐在那裡打妄想，在那裡使勁胡思亂想：過會兒中午吃啥？昨天的烤鴨挺好，不知道今天還有沒有？如果沒有烤鴨，紅燒肉也行……這一想口水都出來了，我咽一下，我要打坐……他們的打坐其實就是在幹這事。我是過來人，他們打坐時想什麼我全知道。不是因爲我有「他心通」，而是因爲他們經歷的事情我全經歷過，不用告訴我，我都知道他們在經歷什麼。以我的經歷和對他人的觀察：這些所謂的修行者，絕大多數都不是真修行者，衹能叫偽修行者。真偽修行者的衡量標準在哪兒？就是發心。

我們強調真正地發心，而不是走形式，真正發心以後的修行纔是真修行，不然修行無用，空耗青春、空耗光陰。現在好多人不是練瑜伽，就是搞什麼「身心靈」。一見面就問：「你上師是誰？」如果哪個人沒有上師，都讓人瞧不起，覺得你落伍了、被淘汰了。修行成了一種趕時髦，一大批人在那裡打妄想，把這個東西認同爲修行。青春短暫，白駒過隙，釋迦牟尼一再教導我們人生無常，不知道明天還能不能看到早晨的太陽。不要以爲這不可能發生在我們身上，我們沒有任何理由能保證

自己明天一定能看見早晨的太陽。我們的生命、我們的人生，就是如此脆弱和無常，豈敢浪費？但事實上，絕大多數人就是在把如此珍貴的人生浪費掉，不知道什麼叫真修行。《金剛經》裡說得非常清楚，真修行者是什麼人？是發阿耨多羅三藐三菩提心的人。這樣的人就是善男子、善女人，就是真正值得我們感嘆和讚美的人。

「云何應住？云何降伏其心？」發心以後馬上就遇到一個問題「云何應住」。「云何」就是如何。「住」就是穩定在什麼上。「云何應住」的意思是：如果我是一個已經發心的善男子、善女人，發心以後我的整個身心應該持續地安住在什麼之上？第二個問題「云何降伏其心」與第一個問題「云何應住」有因果關聯。如果我們找到了自己的身心安頓之處，我們的心自然也就被降服了；反過來說，我們的心安穩不下來，我們就降服不了它。因此這兩個問題既可以理解成一個問題，也可以理解成兩個問題。「云何降服其心」的意思是我們如何去降服、控制、把握這顆躁動不安的心，讓心不要亂跑。心在佛家是非常難理解的一個概念，有好幾個含義，要根據上下文來確定該處的心所指代的含義。

心最常見的含義有兩個：一是真心，二是妄心。什麼是真心？從般若中顯化出來的、沒有污染的清淨智慧叫真心。什麼是妄心？在自我驅動下浸染了五毒的各種念頭和思維叫妄心。妄心是污染後的般若智慧。是什麼污染了般若智慧？是自我、五毒、五蘊、無明、業障等。沒有污染的般若智慧一定是由無我之心發出來的。

發阿耨多羅三藐三菩提心的心是真心，至少是趨向真心——立志要成爲無我的、奉獻的、有境界的、有擔當的佛陀。儘管我們還沒有完全成佛，衹是以佛自居的形式之佛，但這樣的心也非常可貴。「云何降伏其心」的心屬於妄心。雖然我們已經發心了，但妄心經常冒出來搗亂，讓我們不能持續地以佛自居。妄心總是在背後嘲笑我們：「嘿嘿，就你那樣還成佛？昨天纔去盜竊，今天就以佛自居？」還有一個聲音在背後不斷地耳語：「別當佛了，當佛有啥好？佛能吃嗎？佛能喝嗎？」這樣的心都屬於妄心，它會不斷地干擾真心，因此不要以爲發心了就萬事大吉。不發心倒還沒事，一發心，事就多了起來。妄心不斷地在我們後面耳語，不斷地絮叨，不斷地把我們成佛的那個勁給鬆掉……最後我們自己哀嘆一聲「算了吧」，就退回來了。爲什麼長嘆一聲退回來？因爲我們被妄心打敗了，被腦子裡那個小我不斷地在後面鬆勁，把成佛的勁頭、決心、信心全部瓦解了。

所以，妄心很可怕，衹有降服了這顆虛妄的小我之心，我們纔能由形式之佛變

爲內容之佛，由假設之佛變爲真實之佛。須菩提問的就是這個問題，降服了這顆妄心又逆推回來，我們就可以有得住了。住在什麼上？住在阿耨多羅三藐三菩提心上，住在真心上，住在佛的境界、佛的身份上，就像騎馬要騎得住，騎不住就被我們的妄心拉下馬來。降伏了妄心，我們就能在佛的境界上一直穩定下去，這是由形式之佛變爲內容之佛所必備的前提。能否穩得住是發心以後馬上就會遇到的問題，發心容易，但怎麼持續深入下去很難。

佛言：「善哉！善哉！」佛陀本來準備休息會兒，但被弟子一問，睜開蓮花眼，說了一句：「善哉！善哉！」「善哉」不是釋迦牟尼的原話，是翻譯者翻譯過來的話。「善」是感嘆和讚美的意思。釋迦牟尼最初的原話是什麼不知道，但翻譯過來就是「善哉」，是對須菩提的提問表示認可和讚歎。

「須菩提，如汝所說，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。」「如汝所說」就是正如你所說。釋迦牟尼一點都不謙虛，須菩提衹是稱讚了他幾句，佛陀就笑納了。佛陀說：「你並沒有說錯，我就是善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。」這可以從兩個角度來理解，既可以理解爲佛陀狂妄，也可以理解爲佛陀有大丈夫擔當精神。由於現在佛陀的地位已經牢不可破，所以我們習慣性地理解成佛陀的擔當、佛陀的真誠，但在那個時代未必是這樣。佛陀在世時有相當多的人反感他，這是歷史事實。我在德裡大學研究印度佛教史時，看過大量沒有翻譯成漢語的佛教資料。根據原始佛教資料（記錄了佛陀當時的現狀）得出的結論是：在佛陀那個時代，反感他的人比喜歡他的人多得多，因此很多人想要殺佛陀。之所以這麼多人反感佛陀，與佛陀自身也有一定的關係，至少他在語言、行爲方面有點自大（也可以理解成自信），在這個地方就能看得出來。弟子讚美他：「您很會教導弟子、菩薩們，方法多樣、善巧方便。」佛陀就說：「你說得很對。」我們一般人若是被弟子讚美兩句，便會趁機謙虛地說：「過譽了，其實我還有很多不足。」但佛陀不這樣，他不世故，太認真，別人說他是，他順杆就上：「你說得太對了，我就是那樣的人，你說我是世尊，我就是。」

「汝今諦聽，當爲汝說。」你們好好聽著，我告訴你們「云何應住？云何降伏其心？」這裡還含著更深層的意思：耶穌在世時每次講重要的話之前，都會習慣性地講一句話「聽啊！」難道他的弟子們沒在聽嗎？是的，弟子們衹是裝作認真聽的樣子，其實心都不知道跑哪裡去了。因此耶穌在提醒他們集中精力，把心收回來。

爲什麼要把心收回來？因爲我要給你們重要的教導，你們看著我，不要走神。衹有做好準備的人，才能得到更多的啟迪。怎樣才能從佛陀那裡獲得更大的收穫和啟迪？「汝今諦聽，當爲汝說。」「諦聽」是集中精力聽、靜下心來聽，把全身心所有力量都調動起來聽。你衹有準備好了，我下一步才會爲你說法。如果你還沒有準備好，還在三心二意、抓耳撓腮、心猿意馬，我便不爲你說法。因爲你沒有準備好，跟你說了沒有用。這就是這句話的深意。

現在聽講佛法的人，有幾個人處在諦聽狀態？有幾個人真正準備好了？很少。大多數人都在走神，沒有把心徹底地收回來。衹有用一顆清淨之心、無污染之心，不帶概念、不帶所知障、不帶過去的條條框框，用徹底開放的身心來聽，才叫諦聽。佛陀在這裡提醒包括須菩提在內的一千二百五十人都要做好聽的準備。

「當爲汝說」的「當」是理所當然的意思。這裡面又暗含著一句潛台詞：釋迦牟尼說，我作爲你們的師父，回答問題是我身爲人師的責任和使命，弟子向我提出問題，衹要做好準備，我沒有理由不予回答。「當」裡面就含著作爲師父的責任和義務，同時弟子也有責任和義務做好準備，弟子的責任是諦聽。這兩句話強調了師徒之間各自的責任與義務，師父該怎麼做，弟子該怎麼做。

要做到諦聽，極爲不易，尤其在我們這個心浮氣躁已成常態的時代要做到諦聽太難了。我從18歲開始教學到現在，悲哀地發現，大家都是用耳朵在聽，我還沒遇到過一個真正諦聽的人。諦聽是用整個生命去聽。舉個例子，日本侵華時期，爲躲避戰亂，北大、清華、南開三所大學遷移到雲南昆明，成立了西南聯合大學。戰亂時期的校舍比較簡陋，在房子裡掛塊黑板就能上課。因爲日機不斷地轟炸，房子被轟炸得就剩下一面牆，牆的旁邊是一個巨大的彈坑。老師就把黑板掛在僅剩下的一面危牆上來講課，學生們有的坐在彈坑裡面的碎石上，有的蹲在碎石上記筆記。正上著課，飛機來了。老師衹是抬頭看了一下說「又來了」，繼續上課。下面的學生安安靜靜、認認真真地記筆記，沒有一個人再看第二眼天上的飛機。這不是一兩個學生，而是幾十個學生，他們只看了這一眼便又開始聽課記筆記，這就叫諦聽。佛陀所要的就是這種精神，敵機在上空盤旋，炸彈隨時可能扔下來，但沒有任何一個人分心。我們現在能不能在炸彈隨時可能扔下來時，還能做到諦聽，還能面不改色心不跳、心無雜念地認認真真記筆記，認認真真聽老師講課？佛陀那個時代，他的弟子們做到了真正的諦聽。諦聽就是心無旁騖地集中一切精力去聽，用生命去聆聽

佛陀的教導，用生命去傳承佛陀的智慧，兩個生命徹底地交融、徹底地貫通。佛陀說你們衹要做到諦聽的準備，我就不會拒絕教導你們。

「善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」「應如是住」：應如此這般地住。如此這般地住，就是你要保持在發心的狀態，就這樣一直保持著，保持久了，就會由形式佛變爲內容佛。「如是降伏其心」：當你做到「如是住」，住久了，妄心自然遠離，不需要任何辦法，即你衹需要持續地保持在發心狀態，始終保持不忘初心，妄念自然會消失。妄念就是在自我五毒下產生的種種心思、念頭、精神、觀念等等。

佛陀已經回答了須菩提的提問，回答方法非常巧妙，一句話：「如是住，如是降伏其心」。這是最高級的回答。但須菩提像我們一樣，等待著佛陀傳一個妙法，來解決這個「如何住？如何降伏其心？」。比如傳一個觀想法，傳一個呼吸法，傳一個打坐法……不管傳什麼方法，哪怕傳一個咒語也行，總之要傳一個法門來解決「如何住？如何降伏其心？」但佛陀什麼法也沒傳，佛陀只傳了一招：「如是住，如是降伏其心」。讀佛經讀很長時間的人，學佛法學很久的人，才能從這兩句話中聽出無上妙味。乍一聽，很不在意地就過去了，覺得就那樣。事實上，「如是住，如是降伏其心」是所有回答中最高妙的回答，沒有比這更高明的回答了。通俗地說，你不是已經發心了嗎？發成佛之心，發已經是佛之心。你就這樣保持住就行了，一直保持著，你的各種妄念就會隨之消失。

有好多人問我如何消除痛苦、消除煩惱？其實，佛陀告訴了我們一個徹底的解決方法：保持住我們是佛這樣一種心態，保持久了，一切問題全部消失，這是解決所有問題的總鑰匙、總法門，其他方法都差一級，唯有這個方法最徹底。我們平時早晚盤腿打坐時，面臨一個問題：打坐時我做什麼？比如觀想、唸咒等具體的修行法門。《金剛經》對這個問題的回答是：不做什麼。那我在這個地方坐著怎麼辦？衹需保持、強化我們是佛的這種狀態、這種境界，這樣不斷保持、不斷深化就是打坐，除此之外沒有打坐。這就是最高境界的打坐，不打坐的打坐，沒有方法的方法纔是最高級的方法，衹要有方法，這個方法一定是有爲法。

所謂有爲法，就是後天勉強造作出來的方法。無爲法是春來草自生。我們不用去創造這些花草，我們沒有辦法創造花草。儘管現代科技如此發達，但仍然造不出一棵草來，也造不出一朵花來，科技衹能造出塑料花，真正的花造不出來。真正的

花怎麼來？春來草自生。當春天到來的時候，不用我們造花，百花自然盛開。百花盛開就是佛性展現，就是般若展現，就是三身展現。我們本來就有三身，而且是圓滿的三身，之所以三身不展現，是因爲我們學的方法太多了。我們學的那些方法阻礙了三身的展現，讓三身展現最好的方法就是不要方法，忘掉、遠離一切方法。

這裡面有一種深深的信任，你能不能放手讓草自生，而不是自作聰明地去造一朵花、造一棵草。常人總是習慣於自己掌控世界和掌控自己，習慣於把掌控權牢牢地掌握在自己手裡，以顯示自己的存在。如果放棄對自己的掌控權，好像會有種瀕臨死亡般的感覺。我們把是否有效地掌控自己作爲劃分死亡與否的界限。佛法告訴我們應該徹底地去除掌控的想法。掌控跟自我是一回事，掌控得越牢，越是在強化、壯大自我，一個自我越強大的人，掌控欲越強大，反過來掌控欲又會更進一步強化自我。掌控與自我互爲因果、相互促進。當我們去除了對整個身心的掌控的時候，就是我們成佛的時候。

我們爲什麼渴望佛陀給我們傳一個所謂的修行方法？哪怕是一個咒語、一個手印、一個呼吸方法、一個觀想方法也行。這其實都是自我的渴望，自我渴望擁有一個新的餵養它、滋養它、壯大它的方法，這是自我的一個小秘密。當我們學了這些方法，整天修行這些方法，實際上就是在掌控這些方法，實際上就是在不斷地強化我們對它的掌控力，不斷地強化自我。也就是說，凡是有爲法，一律都是用來強化自我的方法。

佛法分兩類：究竟佛法（也稱了義佛法）和非究竟佛法（也稱非了義佛法）。所有了義佛法全部沒有方法，《金剛經》就屬於了義佛法，凡是有方法的全部是非了義佛法，這是兩者的一個界限。反過來說，凡是了義佛法都屬於無爲法，凡是非了義佛法都屬於有爲法。無爲法就是沒有方法。所有方法背後的主人都是自我，自我等於邪惡，因此所有方法的背後都是邪惡的。

我們這個時代極度迷戀方法，無論遇到什麼問題都要找出一個方法。搞不好夫妻關係，就進學習班學習方法。夫妻相處有方法嗎？相敬如賓、相互關愛，這還需要進學習班嗎？這個時代的人們，以爲學到一種技巧、學到一種方法，就能解決很多問題，或者說一切問題都可以用方法來解決。但佛陀告訴我們，所有的方法都是有限的，方法衹能引起我們更大的分裂、混亂和墮落，以及對技術、技巧、方法的依賴。依賴得越深，我們越不得解脫。因此，必須要打破對方法的迷戀和依賴，這

個世界從終極存在的角度講是沒有方法的。如果說有，唯一的方法就是坐在那裡看著草自青，但這需要極大的信任。那麼信任又來自哪裡？來自理明法透。因此我們學經、讀經、講經是非常有必要的，它給我們建立起一個信任系統，而不是信仰系統。

宗教界在不斷地強化信仰，而我們只強調信任，不強調信仰。信仰和信任貌似而神離，很多地方有點像孿生兄弟一樣，儘管有百分之八九十的相似性，但畢竟是兩個人、兩回事。兩者有以下幾個主要差別：

第一，信任對內，信仰對外。信任指向自己，會把我們往內引，引到主體中來，引到內在中來；信仰指向他人、指向外界，尤其指向抽像的神靈。

第二，信任訴諸理性，信仰訴諸情感。信任建立在理明法透之上；而信仰訴諸情感，不訴諸理性也不訴諸知性。基督教著名神學家德爾圖良談到信仰時，有句著名的話：「因爲上帝是荒謬的，所以我信仰他。」這句話把信仰的本質一下子揭露了出來。我們不要去討論上帝，一旦討論，就沒有辦法信仰他了。信仰就是信仰，不准許討論。而信任不僅是信任，還可以討論，因爲它建立在理性和知性之上。我們當然需要把自己信任的对象、信任的東西討論理解清楚，因爲理解得越深，才能越信任。

第三，信任是自救，信仰是他救。從結果上來講，信任的結果是自救，在信任中我們完成對自己的救贖和超越；信仰的結果是他救，依靠他人來拯救我們，比如信仰某個神靈，最終結果是獲得這個神靈的救贖，而不是自己對自己的救贖。

瞭解這三大差別後，我們就可以分清哪些是信仰，哪些是信任。現在社會上很多思潮是在努力混淆信仰與信任的界限。特別是宗教人士、宗教信徒，他們很多時候是在偷換概念，把信任偷換成信仰，讓人們不辨是非，自覺或不自覺地走進信仰領域中去。本來是爲了實現信任的，但走著走著就被誤導進信仰領域中去了。我們現在要從信仰的領域中再回到信任的軌道上來。因此，我們要表明我們的觀點：只談信任，拒絕信仰。我們不是佛教徒，我們把《金剛經》理解成一個建立深度信任的信念系統或信任系統，而不是一個信仰对象。《金剛經》不是信仰对象，《金剛經》的本意是取消信仰，揭穿信仰的虛偽性、無意義性，它告訴我們信任纔是修行者應有的歸宿、應有的方法。常人的信任是不夠的，其中還摻雜著很多功利的、外在的、形式性的東西，這種信任很淺薄，也沒有恆心及持久力。《金剛經》就是對

治常人這種膚淺的、沒有持久力的信任的，讓常人的信任大大地深化到足以引發春來草自青的程度。春來草自青必須建立在極有深度而又堅固的信任之上。

現在重要的問題是信任誰？信任的对象主要有三個：第一，信任佛。具體地說，是對佛陀教導的深度信任。第二，信任法。指對佛陀教導方法的無比信任。第三，信任自己。即對自己有一個深度的信任。相信自己本來就是佛，我們的法報化三身本來圓滿、本來解脫。凡是我們追求的修行理想，前面都加上「本來」二字。能夠深深地信任「本來」二字極爲艱難，需要有一個不斷錘煉、不斷強化的過程。所謂修行，就是不斷地強化這個「本來」的過程。我們對「本來」二字信任到100%的時候，就是完全實現「本來」的時候。這個信任特別難以建立，很多人一輩子都建立不起來這樣徹底而堅固的信任，總是在那裡懷疑：我是佛？真的假的？我往這裡一坐，什麼也不做就是佛啦？腦子裡一邊想著我是佛，一邊又想著不可能；一會想著我本來就是三身圓滿，一會又想著我就是一凡夫……就這樣，腦子裡面來回打架。懷疑就是否定、衝突、不信任，是五毒之一，我們中了深深的「疑毒」，要想把這個「疑毒」去除掉很難。衹有去除了疑毒，我們纔能真正地生起信任，真正地生起信任就是「如是」。佛的回答是「應如是住，如是降伏其心」。「如是住」是什麼住？是完全地、徹底地、堅固地信任的住。

信任什麼？信任這個世界上從來就沒有修行。所謂修行就是去除「疑毒」增加信任的過程。若沒有信任，念誦任何咒語都如同精神病人般的嘮叨。強迫癥特別容易發生在母親與孩子之間，孩子都煩死了，她還在那兒嘮叨。咒語和母親對孩子無休無止的嘮叨有何差別？咒語是對著自己嘮叨，母親是對著孩子嘮叨，兩者衹是嘮叨的对象不同。這個世界上沒有修行，不要迷戀修行。佛陀在《金剛經》裡用一句話便瓦解了所有的修行，否定了所有的修行，在否定所有修行的同時，給出了一個終極修行，就兩個字——信任。

用《金剛經》的術語就叫「如是」，如其所是，放手讓自己的身心恢復到它本來的樣子。既然我們每個人的法報化三身都是圓滿的，爲什麼我們現在沒有一身是圓滿的？就是因爲我們自己插手插得太多。我們就像一個非常勤奮的精神病患者，什麼事情都想插手，什麼事情都想掌控，以彰顯自己的存在感，但事實上，這是在彰顯自我，而不是彰顯般若。

如何由此前的彰顯自我轉變爲彰顯般若，關鍵點就在於：是我主動掌控外界，

還是讓外界來掌控我。常人都是主動掌控外界，而且還有一種不斷擴張自己的掌控領域、掌控範圍的慾望。任何人都有掌控欲，作家對語言和文字運用的掌控，音樂家對音符的掌控，政治家對國家政權的掌控……所有的團體和個人都在努力地強化自己的掌控欲、擴展自己的掌控欲。而佛陀在《金剛經》一開頭就告訴大家，放棄所有的掌控，讓春來草自生。祇要放棄所有的掌控，法報化三身就會像春天的百花盛開一樣自然實現。百花盛開不是我們能夠創造的，我們想獲得百花該怎麼辦？讓春天到來，百花自然盛開。讓春天掌控它自己，我們不要試圖去掌控春天，掌控花朵的每一步成長和變化。我們若去干涉就會壞事，這花就沒法生長，因爲花在完全自由的狀態下才能綻放。我們干涉多少，這朵花就被破壞多少，干涉得越多，破壞得越多。因此，最好的方法是不要干涉，不要掌控，把我們最後的一絲掌控欲都要打消掉。

怎樣才能打消掌控欲？祇有信任才能打消。有多大信任，就能打消多少掌控欲。100%的信任，就能解除100%的掌控欲。否則，總有一種不可遏制的衝動在引導我們去掌控點什麼，讓我們完全放棄掌控是不可能的，即使我們掌控不了世界，我們也要掌控自己的大腦，掌控自己的念頭。最擅長掌控念頭的代表人物，就是《紅樓夢》裡的林黛玉，她特別擅長玩弄自己大腦中的念頭。還有一些所謂的詩人也特別善於玩弄自己大腦中的念頭，那也是一種掌控。我們掌控不了世界，就掌控自己的念頭，跟自己的念頭玩，當自己念頭的國王，這些念頭都是我們的臣民，我們不斷地構思出各種各樣的念頭，編織出各種各樣的念頭，不斷地編織……樂在其中。爲什麼樂在其中？因爲在這種編織中，我們實現了自己的掌控欲，獲得了一種滿足感、存在感、實現感、權利感。

好多人把修行演變成了追逐自己念頭的一個過程，美其名曰「修行」。自從接受佛陀的教導以後，你看我現在不跟外面的世界玩了，原來我追求金錢，現在不追求了，我發現錢特別肮髒、醜陋，我也不追求權力了，權力也肮髒、齷齪，我決定遠離它們。我現在每天大門不出、二門不邁，就在家裡打坐。貌似你真的不和外界有關聯了，不和外面的世界玩了，但你開始玩你自己了。你原來在外界玩權力、玩金錢、玩一切可以玩的，你現在決定從外界抽身出來，但你以爲抽身出來就萬事大吉了？你以爲跑到喜馬拉雅山找個山洞就算閉關了？你不知道，你關上了一扇門，但也打開了另一扇門。你關閉的是通向社會和世俗的大門，但打開了通向自己念頭

的大門。本質上你就是一個愛掌控者，你的本質並沒發生變化。

掌控外界不對，掌控內在更不對，正確的做法是放棄一切掌控。不僅佛陀這樣教導，老子、莊子都這樣教導，就連孔子這樣一個特別追求積極進取，特別強調「天行健，君子當自強不息」的人，都說過類似放棄掌控的話。他感嘆：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（《論語・陽貨》）孔子說，老天爺做什麼了嗎？什麼都沒做，但是春夏秋冬四季更替，萬物生長。老天爺並未掌控萬物，但萬物蓬勃生長、生生不息。道家說，這個世界沒有問題，唯一有問題的是人。道家把這種現象稱爲「偽」，就是人爲的掌控。掌控欲無處不在，人走到哪裡就把掌控欲延伸到哪裡，問題就出在這兒。我們什麼時候沒了那種不可遏制的掌控衝動，放棄了掌控的願望，世界和我們自己最真實的、最圓滿的、最美好的狀態就會呈現出來。現在之所以呈現不出來，就是因爲我們被掌控力牢牢地異化和覆蓋了。我們的掌控力越強，自己和世界的真相就愈發被掩蓋、愈發被異化。掌控力像一根棍子，它到哪裡就把哪裡攪得天昏地暗一團混亂。道家老莊的觀點與佛陀及《金剛經》的觀點完全脗合。《金剛經》稱其爲「如是」，《道德經》稱其爲「無爲」。「無爲」就是拆除一切掌控，生活在深深的信任和肯定之中，人類追求的終極的東西全部是在自然自發中展現出來的。

這個世界沒有修行，這個世界衹有解除，解除阻礙解脫的東西。修行不是創造新的東西，而是找回原有的東西。修行不是蓋一個新家園，而是找到曾經迷失了的家園。很多人認爲修行是建造一個新家園，但所有的聖賢們都在教導我們，試圖建立新家園並躲藏於其中是最愚蠢的行爲，是在捨本逐末、捨正求邪、捨智求愚。我們本來就有一個最好的家園，我們卻要拋棄它去建一個劣等的家園，這不是吃力不討好嗎？爲什麼會有這樣的行爲，歸根結底還是因爲我們自作聰明、自以爲是。我們把整個修行的過程變成了一個彰顯自以爲是的過程，變成了一個顯擺的過程。全世界所有聖人都教導我們：修行就是回家，回到曾經丟失的家園。我們已有的這個家園不需要增加一磚一瓦，它的一切都是現成的，完美無缺。我們試圖增加的任何一磚一瓦都是畫蛇添足，我們所需要做的就是靜靜地讓它呈現，讓這個已有的家園呈現出來，我們衹需走進去就可以了。

「唯然，世尊。願樂欲聞。」翻譯成現在的話就是：「是呀，世尊佛陀您說得很好，但我們還是願意繼續往下聽。」釋迦牟尼之前用「應如是住，如是降伏其心」

一句話就把終極成就解脫方法講完了。他確實講完了，這一句話不僅回答了須菩提的問題，也回答了全天下所有渴望修行、渴望解脫、渴望覺醒的人。終極答案給完了，他說我該休息了，閉上眼睛準備重新打坐。須菩提還跪在那裡，他沒聽懂，腦子裡牢牢地執著一個觀點，佛陀您必須得給我們傳個法，您不能只回答「應如是住，如是降伏其心」就把我們打發了。他在那兒跪著等了半天還是沒下文，就有點著急，但作爲弟子他又不好意思催促佛陀。須菩提畢竟是長老，社會閱歷豐富，他用一種委婉的方式催問：「唯然，世尊。願樂欲聞。」

聽出來什麼意思了嗎？他其實就是在催佛陀，您老人家怎麼不說啦？「願樂欲聞」就是我們還想聽更多的內容，不僅我想聽，我們一千二百五十名常隨眾都在這兒跪著等著聽下文。其實已經沒有下文了，但他們爲什麼還要頑固地跪在那裡要聽下文，這就是自我在作怪。他們總以爲傳授一個具體的招、具體的法、具體的咒語……才叫傳法。認爲佛陀這一句「如是」不叫傳法。這師徒二人不在一個頻道上，說的人和聽的人不在一個層次上，心靈沒有溝通。說的人以爲說完了，聽的人以爲沒說完。這衹是剛開始，下文肯定還有很多。《金剛經》講到這個地方——「應如是住，如是降伏其心」——就已經結束了。接下來的都不是《金剛經》了，都等而下之，往下所有的話都是來註解這句話的。爲什麼要註解？因爲須菩提沒有聽懂，聽懂了就不需要再註解了。

於是佛陀又睜開眼睛，繼續往下說。下面所有的話都是對「應如是住，如是降伏其心」的註解。在對這兩句話註解的同時，也是在破壞這兩句話。衹需如其所是地理解「應如是住，如是降伏其心」就最完美了，不需要再畫蛇添足，不需要再做解釋，再怎麼解釋都不行。這是在破壞本來完整的一幅畫，原本已經畫完了一條蛇，卻添上一隻腳，這幅畫就作廢了。佛陀被逼得沒有辦法，那就再說幾句，這就有了《第三品・大乘正宗分》。

第三品 大乘正宗分

佛告须菩提：“诸菩萨摩诃萨应如是降伏其心：所有一切众生之类，若卵生，若胎生，若湿生，若化生；若有色，若无色；若有想，若无想，若非有想非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。何以故？须菩提，若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。”

「大乘正宗分」，大乘是相對於小乘而言。乘是乘船，即從此岸渡到解脫彼岸的方法和工具。小乘相當於小船，衹能載自己到彼岸，小乘佛法主要在東南亞、南亞部分國家流傳；大乘相當於巨大的船，不僅能載自己，還可以把眾生一起載到彼岸，大乘佛法主要在中國大陸流傳。因爲要想把更多的人一起渡到彼岸需要慈悲心，所以大乘非常強調慈悲心，通俗地說就是博愛精神。儒家說「獨樂樂不如眾樂樂」，小乘相當於獨樂樂，大乘則是眾樂樂。我們不僅自己從佛法中受益，還希望更多的人也能從佛法中受益，我們不能只顧自己受益，否則心胸、格局就太小了。站在大乘的角度看，覺得小乘之人眼裡衹有自己，沒有他人，也沒有愛，即使有愛也只愛自己不愛別人，這種愛帶有很強烈的自私性，而且這樣的人心胸小、格局小。而大乘就不同了，格局大、境界大、眼光大、心胸大、氣魄大，總之一切都大。

儒家有「大人」「小人」之說，「從其大體爲大人，從其小體爲小人」（《孟子》），這裡的「大」和「小」，儒家給我們的不是具體的答案，而是一個總體原則：無論在任何事情上，求其大者就是大人。比如求知識時，「書山有路勤爲徑，學海無涯苦作舟」，不能只讀一兩本書就滿足，而要探求廣博精深的知識。我們明明知道它無涯，但我們還是要發出一顆大心去探無涯之涯，探盡天下學問。儒家有句話：「一事不知，儒者之恥。」儒者指代學者，身爲一個學者，如果有一件事情不知道，都會覺得是無上恥辱。不能以無知爲榮，而應該以之爲恥。恥辱是一種力量，「知恥近乎勇」，這種羞恥感驅動著我們不斷地去探索未知世界。總之，我們要做一個有大境界的人，無論我們做什麼，都要在前面加個「大」，這就是「大人」。

爲什麼中國人特別喜歡大乘佛法？因爲它跟儒家思想不謀而合。在佛法沒有傳

到中國之前，中國人是以儒家爲核心的，儒家思想浸潤著中華民族的方方面面。儒家思想與大乘佛法比較對脾氣，彼此非常默契。大乘佛法宣揚的觀點處處都彰顯出大氣，跟儒家講的「君子」「大人」不謀而合，所以以儒家爲代表的中國文化特別喜歡大乘佛法，因此大乘佛法在中國被完整地保留了下來並流傳開來。而小乘佛法宣揚的思想小裡小氣，凡是小裡小氣的思想，中國人都不喜歡。小乘的自私，是一種精緻的自私，就像我們在雕刻一件作品時，刻得很精緻。它還不像普通的老百姓，老百姓的自私不會避諱：我就是自私，我就是只爲自己考慮，我就是處處不想著別人只管我自己，這其中倒還有三分真誠。但小乘佛法不僅弄得很精緻，還爲自己的自私找了一大堆辯護理由。精緻型自私在當代極爲流行，代表人物就是小資群體。在小資群體中流傳著一種精緻化了的自私。這群人不承認自己是自私的：「你不愛自己怎麼能愛別人呢？因此你要愛自己。」他們爲愛自己找到了辯護理由——「愛自己才能愛別人」。說得好像也對，暫且假設這是對的，那他們愛完自己怎麼不去愛別人呢？其實這句話小資群體只做到了前半句，從來就沒做到後半句。所以，這是個謊言，實際上他們還是只愛自己不愛別人。由於他們給自私貼上了這麼一個鏗鏘有力、冠冕堂皇的標籤，所以他們勇敢地愛著自己，勇敢地自私著，勇往直前地自私著。我們把這樣的自私統稱爲精緻型自私。而大乘人是擁有大人情懷和大人境界的修行者，他們所信奉的佛法就叫大乘佛法。大乘前又加了「正宗」二字，意爲真正的大乘。這個品名告訴我們不要理解偏了，讓佛陀來告訴我們什麼是正宗大乘修行者、大乘佛法的弟子。

「佛告須菩提」，上對下講話用「告」，下對上講話用「白」，此處因爲是師父對弟子講話，故用「告」。

「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心」，摩訶薩是大菩薩，八地到十地之間的菩薩才有資格稱爲大菩薩。諸大菩薩，就是很多大菩薩。此處的「應如是降伏其心」和上文的「如是降伏其心」不是一個意思。所有一切眾生怎樣才能降伏其心？

「所有一切眾生之類」，什麼是眾生？一切含靈（識）謂之眾生，即有意識的生命體叫作眾生。眾生擁有對自己清晰的反省和覺知。這裡的關鍵詞是反省和覺知。我們不僅要有意識，還要意識到自己有意識。我們意識到自己有意識的意識纔是真正的意識，意識不到自己有意識的意識不是真意識，稱作「非意識」。比如植物意識不到自己，因此植物不算眾生；貓狗等動物能意識到自己的意識，因此屬於眾生

範疇；人能意識到自己有意識，比如人能反省到自己的憤怒，憤怒本身不算意識，意識到自己在憤怒纔是意識。所以，意識以能不能反省和覺知自己的行爲爲標誌。

一切含靈謂之眾生，衹有眾生才能成佛，眾生之外不含反省意識的不能成佛，比如所有的花草樹木即使它們有意識，也是無意識的意識，還沒有上升到有自我覺知、自我反省的意識，因此花草樹木永遠不能主動成佛。衹有具有反省意識的生物才能成佛，暫且不管成佛的歷程如何，但從理論上講它們都能成佛。佛性是成佛的先天根據和內在根據，眾生先天內在就有成佛的可能性。有了這個可能性才能成佛，連可能性都沒有怎麼成佛。就像一顆種子有可能長成一棵樹，我們把種子播種在土壤中，施肥澆水，最後它長成了大樹；如果種子已經變質，失去了長成大樹的可能性，我們再怎麼播種施肥澆水，它也不可能長成一棵樹。一切眾生都有成佛的先天根據，這是佛家，特別是大乘佛法的基本觀點。

「若卵生，若胎生，若濕生，若化生；若有色，若無色；若有想，若無想，若非有想非無想」，眾生按出生方式分爲卵生、胎生、濕生、化生；按存在狀態分爲若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想非無想。我們先瞭解四類出生方式：

第一，卵生。受精卵在母體外獨立發育的過程叫卵生。比如鳥類和大部分魚類。

第二，胎生。受精卵在子宮裡發育成熟并生產的過程叫胎生。比如人類等大部分哺乳動物。

第三，濕生。有水氣之所，生物自行出生，謂之濕生。比如蚊子及一些水生昆蟲。

第四，化生。化生分爲兩種：有形化生和無形化生。有形化生，「化」在這裡理解爲「轉化」，最典型的是蝴蝶和青蛙，蝴蝶由毛毛蟲長到一定時候化生而來，青蛙由蝌蚪化生而來；無形化生，「化」在這裡理解爲「顯化」，比如佛家所說的六道中的天道就是如此。天道之人出生是化生，不需要經過胎生、卵生、濕生。天人有男有女，但女人不生產，男人生產。男人的身體可以在任何部位裂開口子冒出來一個小孩，小孩一落地，風一吹瞬間長成大人，這就是化生。無形化生（顯化）不是由之前的什麼東西轉化而來，而是直接無中生有。佛家認爲，如果我們這輩子雖然修行了，但沒修成功，去世以後就可能化生爲天人，即當我們在人世間死去的同時，就會從天道某個男人裂開的膝蓋或背上等地方出生。還有一種無形化生是往生西方極樂淨土或其他佛國淨土，比如當我們死後，神識往生到西方極樂世界的蓮

花中，我們就從蓮花中誕生了。

佛三身之一的化身也是轉化的意思，把我們這個五毒集聚的粗重肉身轉化成清淨無染的光蘊身，就成了化身佛。化身佛的身體也會有質地，但它跟我們常人的血肉之軀已經不一樣了，衹是貌似有質地，別人摸上去也有感覺，但實則無質地。如果我們不想讓它以有質地的形式存在，它瞬間就能以光態的形式存在。光分爲可見光和不可見光，兩者是以肉眼爲界限的。我們既可以讓它化爲可見光，也可以讓它化爲不可見光。如果我們讓它化爲不可見光，它在別人的眼中就消失了，但我們又可以隨意地從不可見光中再化出一個有質地的身體，即我們可以讓它隨意顯化、隨意隱化，這就是化身成就或化身佛。我們現在之所以做不到化身佛，是因爲我們的肉身沒有轉化掉，相當於毛毛蟲還沒變成蝴蝶，必須經過蛻變、轉化才能有化身成就。

怎麼纔能轉化？釋迦牟尼已經告訴我們，在深深的信任和接納中，「如是住，如是降伏其心」就可以轉化了，就看我們相不相信。很多人會疑惑：我們不參與，它能轉化嗎？就是因爲我們不參與，它才能轉化；我們參與了，它就轉化不了了。我們之所以一輩子沒有轉化，是因爲我們一輩子自作聰明，總在掌控和參與。我們掌控到哪裡，哪裡就被破壞得一塌糊塗；我們放手到哪裡，哪裡就鶯歌燕舞、春暖花開。這裡面就是深深的信任。上文中已經講過，信任具體表現爲信任佛、信任法、信任自己。這個佛是廣義的，指一切覺悟者、大成就者、聖賢。佛法中有一個重要的概念叫「放下」，意思是解除一切掌控。很多人將其理解爲對外界事物的放下，但這衹是放下的一部分，更多是指放下對自己身心的掌控。我們衹要「放下」，就會自然自發地發生轉化，就能三身呈現、三身圓滿。

佛法中認爲，人有兩次出生：第一次是從娘胎裡胎生，第二次是重生。重生不僅是身體要重新出生，法報化三身都要重新出生。重生從哪裡出生？從師父的生命中出生，從佛陀的生命中出生，從「空、明、現（般若）」中出生，這三個是一個意思。師父的生命有點像無形的子宮，能夠幫助弟子得到重生。因爲一個修道有成、有證悟的師父就是般若的化身、般若的具體化。我們從師父的生命中出生，其實就是從般若的「空、明、現」中重生。「空、明、現」有點抽像，不容易理解；師父是個具體的人，比較容易理解。因此，古人把老師、師父稱爲「獻」，「獻」就是「現」。現代人把「文獻」理解錯了，把檔案館叫作文獻館。其實在檔案館裡保存

的書籍資料衹能叫「文」，而不能叫「獻」。「獻」是什麼意思？掌握、理解、消化了這些書本的活著的人叫「獻」。有書籍資料，又有消化理解這些書籍的活著的人，才能叫「文獻」。比如四書五經是文，《金剛經》也是文，但能理解《金剛經》的人沒有了，這就是有文無獻。師是什麼？師就是獻。消化了《金剛經》的人，就是活著的《金剛經》。因爲他已經徹底地消化了《金剛經》，《金剛經》已經融入他的身心性命之中，他說話就是《金剛經》在說話，他走路就是《金剛經》在走路，他看你一眼就是《金剛經》透過他看你一眼。

「文」固然重要，「獻」更爲重要，如果「文」和「獻」不合在一起，我們的文明就斷了。「文」不在了不是最可悲的，最可悲的是沒有了活著的這些「獻」。沒有他們引導我們走進經典，我們走進不了這些經典，衹能是字面式的淺薄理解，這種理解有可能與經典本身的含義背道而馳。衹有領悟經典的人來引導和啟迪我們，我們纔能從這些經典中獲得正確的啟示。很顯然，我們現在衹有「文」沒有「獻」，因此是文明中斷、空檔的時代。什麼時候有「獻」了，才能接上文脈道統。

「獻」又從哪裡來？《金剛經》的「獻」就是從《金剛經》中化生出來的人。一旦這個人的整個身心依照《金剛經》的境界徹底地化生出來，他就是活著的《金剛經》。從此，他看人的眼神與之前都不一樣了，我們通過他的眼神、他的做事、他的言談舉止、一舉一動，都能讀出《金剛經》的含義、境界、特點和味道。這個味道衹能意會，難以言傳，但是我們能讀出來。化生不是個比喻，而是他真正地起了變化，皮膚、眼神、相貌、走路姿勢、動作氣質、思維性格、品行、心胸等全部與以往有天壤之別。從《論語》中化生也是如此，一旦化生，整個身心氣質從內到外全部按照《論語》的特點轉化過來。從《道德經》中化生也是同樣的道理。

從經典中化生，從師父和歷代大成就者那裡化生，以及從般若的空明現中化生，衹是外在形式上有所差別，就其本質而言沒有任何差別。有成就的師父和歷代聖賢都是空明現的化身，我們融入師父的生命中就是融入空明現中。有一種簡單有效的化生成就的修行方法：第一步，想像著自己與師父及歷代聖賢融爲一體，自己的身體和精神慢慢地融入師父的身心之中；第二步，師父的身心慢慢地融化在光中，光慢慢地消散，回歸於空；第三步，從無中生有，生出一團光，從光中顯化出師父的身心；第四步，最後從師父的身心中慢慢地顯化出我們自己，我們新的身心就是有質地的身心了。我們就這樣不斷地化去再化來。這裡講的衹是一個大原則，具體過

程由自己掌控，比如說每一次我們的身心化沒了，從無中化回來需要多久，一秒、一小時或一天隨自己掌控。祇要合乎這個大原則，我們愛怎麼做怎麼做，愛多久就多久。這是非常有效的化生方法。

爲什麼要化生？因爲祇有化生才能獲得化身圓滿，我們的身體才能最大限度地回歸它的本來狀態，包括永恆、健康……祇有處於化身狀態，我們的身心才能成爲般若的顯化器，一切言行都是般若的顯化，整個般若貫通我們的身心。如果把般若比喻爲音樂家，我們就是音樂家嘴邊的長笛，般若在我們的身心上吹出美妙的音樂。如果我們的肉身是五毒、五蘊的顯化器，般若是無法通過我們的身心展現出來的；祇有當我們的身體通透了，般若才可以通過我們的身心展現出來。就像佛陀一樣，佛陀講什麼都是般若透過佛陀的嘴在講話，做任何事情都是般若透過佛陀在做事情。孔子也是「般若」的化身，即「仁」的化身，他一生的言行合在一起就是「仁」，他之外沒有「仁」，「仁」之外沒有他。耶穌是上帝的化身，上帝比較抽像，但耶穌是具象的，是在地球上生活過的人，他所有的言行合在一起就是上帝，耶穌和上帝已經是一不是二，不可分割。《聖經》記載，門徒問耶穌：「您天天說上帝，到現在我們都沒看到上帝長什麼樣子，您能不能讓上帝出來給我們看看？」耶穌聽後很生氣：「你天天和我同吃同住，一起散步、一起生活。有時候我還拉著你的手一起走路，我拉著你的手不就是上帝拉著你的手嗎？你聽我說話不就是聽上帝說話嗎？你看著我，不就是看著上帝嗎？你天天聽著上帝的話，看著上帝，到頭來你還說想看看上帝，這不是愚昧至極是什麼？」的確，耶穌跟上帝是分不開的，耶穌在上帝的生命中重新出生，因此他是上帝的兒子。我們也可以說，釋迦牟尼是「般若」之子，孔子是「仁」之子，老子是「道」之子。所以不獨聖賢如此，任何一個人從上帝、從道、從般若中化生出來，都可以說是他們的孩子。

「若有色，若無色」，色在佛家不僅指顏色，也指一切物質。「有色」是有物質、有質量。我們人類就屬於「若有色」，我們的身體就是色身。爲什麼前面還要加一個「若」？這裡面大有文章。常人認爲我們的身體是真實不虛、實打實的肉身，不信摸一摸。但在佛家看來，這是妄執或妄見（錯誤的見解，又稱邪見），即我們看見的「見」都是妄見。

身體真正的樣子是什麼？是看似有實則無的一個臨時性存在。這非常像電視，電視機裡是不是真的有人？當然沒有。拆開電視機後能不能找到人？當然找不到。

那爲什麼電視機熒光屏上卻顯現出一個貌似很真實的人？這個人衹是貌似真實，實則不存在，衹是由一團光線組合而成。我們身體的真相就像電影中的人，看上去極真實，實則空幻，真實情況就是一團不斷變化著的光線而已，這纔是身體的真相。因此前面加個「若”，這個詞很妙，當好像講，好像「有色」，好像有這個人，其實沒這個人。「若有色」是真相，「有色」是假象。佛陀從真相角度來理解人的身體叫「若有色」，站在凡夫角度來理解就叫「有色」。

「若無色」，好像沒有這個身體，但其實有一個身體，這是指中陰身。「中陰」是什麼？「中」指中間，死後和生前之間，即這一次死後至下一次出生前的這段時間。因爲處於中間過渡階段，又在陰間，所以叫「中陰」。中陰身就是死了以後拋棄了舊肉體，但新肉體還沒有找到，俗稱「靈魂」。

「靈魂」在佛家有兩個名字：一個叫中陰身，另一個叫神識。神識，就是靈魂，就是意識體，但這個意識不是真心，而是妄心。中陰身，說「無身」，別人看不見他，因爲他是一個純意識的存在；說「有身」，是他自己能感覺到自己的存在，感覺自己像生前一樣，穿著衣服，有一個身體。他不僅感覺自己有身體，身體後面還有一些妖魔鬼怪、蟒蛇虎豹等怪獸，張牙舞爪地張著血盆大口怪叫著要吃掉他的身體，他嚇得拚命地跑。他是一個意識體，站在別人的角度來看是不存在的，但他又有自己的感覺。他跑啊跑啊，跑得筋疲力盡實在跑不動了，突然發現了一個房屋或山洞等能躲避的地方，就鑽了進去。於是他終於可以休息了，眼一閉就睡著了，這一睡他就投胎了。那個山洞就是他母親的子宮，他就來到了他下一世母親的子宮裡面。也未必是子宮，若投生在蛋裡，就是卵生；若投生在池塘裡，就是濕生……離不開前文講的四種出生方式之一，即卵生、胎生、濕生、化生。中陰身時，感覺到自己在奔跑的那個身體就叫「若無色」，屬於無色身，但也衹是「若無色」。

「無色」指沒有質量和物質的身體。既然事實上它不存在，爲什麼它又存在了？因爲執著。我們生前已經深深地認同於我們的肉體，儘管死後肉體消失了，但我們對它深深的認同感並未消失，我們仍然以爲自己有一個身體。其實，身體是沒有的，剩下的衹是一股意識。但這股意識牢不可破地認爲自己有一個身體，有五官四肢，而且還穿著衣服。我們生前深深地認同身體要穿衣服，死後這種認同感繼續延續著。我們看到的那些妖魔鬼怪，所有恐怖的場景和聲音，全部是我們生前大腦意識中的記憶殘留。

如果你生前心靈未淨化，裡面有很多邪惡的東西，具體來說就是五毒——貪、嗔、癡、慢、疑。五毒在每個人那裡表現形式又有所差異，比如「貪」就分很多種，有人貪權、有人貪財，方式不一樣，本質卻又相同。生前，你的腦子裡有貪、嗔、癡、慢、疑，死後它們就會幻化出妖魔鬼怪。世界上本沒有妖魔鬼怪，你看到的妖魔鬼怪都是你的五毒變現出來的，它們是另外一個你，這個身體是你，後面追你的怪獸還是你，包括你看到的那些奇形怪狀的山也都是你，客體和主體都是你，都是從你的五毒中幻化出來的。

「若無色」，明明沒有身體卻又感覺有這個身體，這完全是一種業力、習氣或慣性思維。「若有想」，「想」是思想。「若有想」是好像有思想，其實沒有思想。類似牛、豬這些動物，好像在思考什麼，其實什麼都沒思考，一輩子都在本能驅使下生活。即使它們有一點思想，也會被自己巨大的本能所吞沒、掌控、覆蓋。它們不僅不能掌控本能，反過來還會被本能牢牢地掌控著，這一點思想有和沒有其實也沒差別。「若無想」，這是一種境界不高的入定狀態，佛家稱爲「世間定」。佛家還有種「出世間定」，別名「解脫定」。「世間定」不能使我們解脫，衹能使我們的心情寧靜平穩一些。「若無想」就像是我們走神時的那個狀態，好像什麼都沒想，但在什麼都沒想中其實又想了一些什麼。

「若非有想非無想」，這個比較難理解。佛家有很多詞語特別容易誤導人，一旦被名詞誤導，差不多等於萬劫不復。「非有想非無想」就是「非想非非想」，這是普通人的精神所能達到的世間定的最高境界。這種境界其實就是高級的裝傻充愣，懵在那裡，愣在那裡，這跟走神還不是一回事兒，像人昏厥了一樣。需要強調的是，「非想非非想」不能使人解脫，修行人的境界要比這高得多。什麼人容易進入這樣的定境？畫家、作家、音樂家及有詩人氣質的人。這幾類人最容易進入「非想非非想」：說他什麼都沒想，他似乎想了一點什麼；說他想了一點什麼，他又覺得什麼都沒想。他處於一種類似於冬眠般的狀態，不光大腦是這樣的狀態，如果他不出定的話，身體也很快會進入冬眠狀態，用現代科學的話說，他的新陳代謝將會停止或接近停止：心跳停止、脈搏停止、沒有呼吸，整個身心都進入冬眠狀態。

玄奘法師就曾遇到過這樣一個人。玄奘法師去西天取經，有一次遇到了沙塵暴，於是躲到小土堆裡的一個小山洞中。沙塵暴過去後，他發現旁邊還有一個人形沙堆。按照經驗他就心想，難道這裡面也有一個人？他掃開沙子，果然看見有

一個人蓬頭垢面地坐在那裡動都不動。玄奘法師是位高僧，知道他已入「非想非非想定」。對於這樣入定的人，是不能一下子把他叫醒的。玄奘法師就依照佛家竅門，用木魚在他耳邊慢慢地敲，這個人就慢慢地恢復了正常。玄奘問他，你怎麼在荒郊野嶺打坐？他說，我打坐前這裡可是花草茂盛。這下把玄奘法師搞糊塗了，問他，你什麼時候入定的？他說，我不知道。玄奘問，那你師父是誰？他說，我師父是佛。玄奘問，是哪個佛？他說，是迦葉佛。佛經有記載，釋迦牟尼佛還沒成佛前曾拜迦葉佛爲師，所以迦葉佛是釋迦牟尼佛的前一任佛。

他說，我拜迦葉佛爲師，沒學多久迦葉佛就涅槃了。涅槃之前，我悲傷地說，您死了，我跟誰學呀？迦葉佛說，你稍安毋躁，不久還有下一個佛來，他是我的大弟子釋迦牟尼，他很快就會成佛了。我在人世間的緣分已到，必須要涅槃，我教過你「非想非非想定」，你入定等他。他問玄奘，你知不知道釋迦牟尼佛誕生了沒有？玄奘說，釋迦牟尼佛誕生了，但又涅槃了。你等過頭了，你應該早點醒。他說，沒人叫，我醒不過來，那我再等下一位佛出世。玄奘說，這樣等不是辦法，萬一你又錯過了怎麼辦？釋迦牟尼佛雖然走了，但他的教法、他的經典、他的智慧留在人間。你跟著經典學不就等於跟著他學嗎？我要去取佛經，你拜我爲師，等我回來一定按照經典來教導你，這不就等於佛教導你嗎？他說，你說得有道理。玄奘說，你這個身體腐朽得不能用了，你換一個身體吧！他問，到哪裡去換身體？玄奘說，往東有一國名曰大唐，你去首都長安見到最美麗、最漂亮、最金碧輝煌的房屋後，找個女人投胎，我取經回來你正好成年，我就教你。

就這樣，他的神識往東投胎，玄奘繼續往西取經。取經回來後，玄奘跟唐太宗說了此事，唐太宗吩咐太監查找兒女名冊，卻發現那天沒有任何人出生。玄奘法師說，不對呀，說好的他去投胎我去取經，我說得很清楚，最輝煌的房屋指的就是皇宮。

唐太宗於是命人擴大搜尋範圍，最後在開國將領尉遲恭府裡找到了那個孩子。他已經十六七歲了，完全是一個好吃懶做的紈綺子弟，已經忘卻了前世之約，不認識玄奘法師了。玄奘法師說，十六七年前咱們約好了，我回來時你要跟我出家。尉遲公子死活不肯。於是，太宗就下聖旨，命令尉遲公子必須出家拜唐僧爲師。尉遲公子不敢違抗聖旨，就說出家可以，但有三個條件：我必須吃肉，要帶上一車肉；我愛喝酒，要帶上一車酒；我喜歡女人，要帶上一群女人。法師准了他的三個條件。

那一天，他真的帶著三輛大車浩浩蕩蕩地來出家了。玄奘法師告訴僧人說，我的得意弟子要來出家了，我們要用最隆重的禮節歡迎他。尉遲公子聽到鑼鼓聲、號聲，上一世的記憶被喚醒了，他回頭一看隨行之人、物，覺得自己身爲修行人，怎麼能要這三車東西呢？就吩咐佣人拉回去了。

他拜玄奘爲師，正式皈依佛門，法號窺基，後來成了玄奘大師的衣缽傳人，在中國文化史和思想史上都是不可不提的一個高峰。他是中國佛家「八大宗派」之一唯識宗的實際創始人。玄奘大師把唯識經典和唯識思想從印度帶到中國並進行翻譯，但在翻譯本的基礎上對其進行充實、發揮、完善、整理的卻是窺基，所以窺基是唯識宗的實際創始人、開派祖師。他思想之深透、嚴密，不亞於西方任何一個哲學家。這些哲學家的哲學架構、哲學豐富程度，比起窺基的思想學說，簡直是小巫見大巫。所以，窺基不僅是中國，也是世界哲學史、世界思想史上最頂級的哲學家和思想家之一。

「我皆令入無餘涅槃而滅度之」，這裡有一個重要概念「涅槃」，意思是不生不滅或永恆，暗含著超越一切之義。般若的根本特性之一就是不生不滅，入涅槃就是入般若，入是融入、化入、成爲。從凡夫到佛，對般若的領悟由淺至深：領悟一分是入一分涅槃；領悟兩分是入兩分涅槃；完全融入般若，三身圓滿。

無餘涅槃，是徹徹底底地融入般若；有餘涅槃，是不完整、不完全地融入般若。有的人生前只實現了融入五成的般若，他一旦去世，至少他這一生再也沒有機會可以圓滿般若。有餘，就是有剩餘。對於剩餘的這部分怎麼辦？剩餘多少，下一生就還要修多少，直到修完爲止。如果下一生他彰顯的般若由五成上漲到八成，還沒有彰顯完，就需要再下一生來完成。之所以有下一生，是因爲他留有沒完成的「尾巴」。本來沒有下一生，但他自己創造了下一生，他留下多少般若沒有融入，就有多少下一生，直到消完才會永無下一生，永無六道輪迴。這個沒有在六道輪迴中顯現出來的身體，就叫化生，而不叫投生。投生與化生有本質上的差別，投生是被迫的，化生是主動的。我們仍然可以在六道中的任何一道隨意顯化一個身體，但我們顯化的這個身體屬於化生，不再是常規意義上的投生、轉生。按照佛家的標準，所有的菩薩都還沒有完全融入般若，因此都必須轉生。轉生幹什麼？就是再給一次機會，把剩下的這一部分轉化掉、消化掉。如果這一生還沒有完成轉化，就再下一生。這裡面暗含著什麼意思？所有人，不管是主動意識到還是未意識到，人的終極歸宿

是必須成佛——三身圓滿。

明白佛理的人，首先要明白一個道理：這一生我非要成佛，別無選擇。不僅佛家是這個觀點，儒家和道家也是這個觀點，只不過佛家說得更詳細、更透徹、更明確。儒家和道家說得比較含糊，但並沒有否定這個觀點。所有的生命，所有的人，最終的歸宿都是必須把五毒全部化盡，必須把自我全部化盡，不管你樂意還是不樂意，我們把它叫作生命的命令或人生的使命，這是最根本的使命。不管你有沒有意識到，你非得完成這個使命，完不成就要有輪迴。你之所以有輪迴，就是因爲你沒有完成自己的使命，哪怕完成一部分也不行，你還要繼續投胎到下一生。你衹要沒有完全成佛，衹要還留有一部分，它就會給你展現出一個你非得要進入的下一生，下一生是一種慈悲，是給你一次改過的機會，讓你把剩下的部分完成。就像你考試只考了八十分而不是一百分，那麼其中有一些錯誤的、不懂的地方，就會再給你一次機會把這些地方彌補上，一直到彌補完爲止。它既是一個命令，也是一個遊戲，更是一個你非得完成的無奈。儘管道理說得很明白，人應該要無我，但現實中很多人在那裡左顧右盼，總以爲今天還可以偷個懶，總是找藉口不願意努力，不願意下定決心把自己的小我去除掉，總是在貪戀自己的小我、懷念自己的小我。「明日復明日，明日何其多。我生待明日，萬事成蹉跎。」你這一生完不成，下一生就要接著來完成，一直到你下定決心：我煩了，我受夠了！這一生我就要下定決心去除所有的小我，全部去除，這一生就是我最後的一生！

到底哪一生是你的最後一生？依你而定，依你下的決心徹不徹底而定。這就是「我皆令入無餘涅槃」。這裡的「我」指的是佛陀，「我皆令」的「令」裡面包含著佛陀有一種廣大的智慧和能力，可以讓胎、卵、濕、化四類眾生，全部以最快的速度進入無餘涅槃而成佛。人衹是胎生，佛陀不僅可以讓胎生的人入無餘涅槃，還有能力讓卵生、濕生、化生的眾生，都入無餘涅槃。即衹要是生命體、衹要是含靈之類，佛陀都有能力令其入無餘涅槃。所有的佛都有這種能力。這裡需要說明的是，有這種能力和真實地讓眾生入無餘涅槃不是一回事。佛有一個「能」，也有一個「無能」：他有能力让四类众生全部入无余涅槃，方法、途径、手段他都有，但他不能度尽四类众生。为什么？因为这四类中的每一类众生都不受教化。如果你真的发心愿意来跟我学，无论你是哪一类众生，我都有能力教化你、开示你，使你进入无余涅槃，但如果你不来怎么办，我开示了你不听怎么办。佛陀说，这样的众生就

叫与我无缘之众生，佛不度无缘众生。有没有缘依对方而定，不依佛陀而定。佛陀接纳所有的众生，没有刻意选择只度哪一类众生，也从不拒绝走近身边向他请教的任何一类众生，但问题是这些众生不请教。佛陀在世时，反感佛陀的人多于喜欢佛陀的人，反感佛陀的这类人就跟佛陀无缘。因此佛陀也有无能之处。只要这个众生背他而去，任何一个佛都拿这个众生没办法。纵观历史，全人类走近佛陀的人总是少数，背离佛陀的人总是多数，因此这个世界上的解脱者总是少于未解脱者，这就是现状。「我皆令入無餘涅槃」指的是那些願意走近佛陀，願意接受佛陀教化的人，對於這類人，佛陀會想盡一切辦法使其明白解脫的道理和道路，令他們入無餘涅槃。

「如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？」滅度、解脫、涅槃三者同義。「如是滅度無量無數無邊眾生」即「如是解脫無量無數無邊眾生」。「實無眾生得滅度者。何以故？」一位佛，比如釋迦牟尼佛度化了無量無數無邊眾生，但在佛陀眼中實無一眾生得到度化。這是什麼意思？意思是他從不邀功、從不炫耀。佛陀不會說，看我本事多大、能力多大，無數人在我的教化下成佛了、徹底解脫了。佛陀說，我從來沒有這樣的念頭生起。「何以故」就是爲什麼會這樣？

「須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」，什麼是我相、人相、眾生相、壽者相？

一是無我相。我相是什麼？就是心中念念不忘有一個我，我要怎麼樣，我覺得，我認爲，處處把這個「我」凸顯出來，這就叫我相。無我相就是沒有一個所謂的「我」。

二是無人相。有我，自然就會有與我相對的他人。有我相，自然就會有人相，人相就是他人。我們心中處處有很頑固的念頭，認爲別人會覺得我怎麼樣怎麼樣。就像現在很多人總是活在別人的眼光中，衹要別人的眼光希望我們怎麼樣，我們就努力把自己活成什麼樣。比如穿衣服，爲什麼我們現在不穿古人的衣服了，因爲走到馬路上，別人會覺得怪怪的。衹要別人覺得怪異，我們就不敢穿，這就是有人相，因爲我們十分在意別人的看法、評論、眼光。別人流行什麼，我們就跟在後面穿什麼；別人不流行什麼，我們就避免穿什麼。

在古代，幾乎所有男人都愛留鬍鬚；在當代，絕大部分男人都不愛留鬍鬚。爲什麼？這還是一種人相：別人都不留鬍鬚，我留著覺得怪怪的，別人會用一種異樣的眼光看著我。這麼一個小小的事情就證明：每個人都特別在意別人的眼光，在意

別人怎麼看自己，怎麼評論自己。一旦在意，就會受他人左右，受時代左右。每個人都在努力把自己向大眾看齊，而不是向真理看齊，哪怕大眾正走在一條錯誤的道路上，我們也跟著往前走。所謂的正常是不是真正含義上的正常並不重要，重要的是有沒有跟大家一樣。我們把正常不正常的標準交給了他人來評判，衹要跟他人一樣就正常，跟他人不一樣就不正常。哪怕很多時候是反的，大家都不正常，我們跟大家一樣也不正常。但我們不管這些，只管有沒有跟大家一樣，衹要不把自己活成一個異類就行，衹要大家不用一種異樣的眼光看我們就行。至於它是不是真理，至於我們的這種生活和行爲方式正不正確，我們不管。如果整個時代和整個大眾，或者我們生活圈子裡的人全部是墮落者呢？我們跟大家看齊，不是也跟著一起墮落了嗎？

多數時候，人群都是墮落的，衹要跟人群一看齊，我們差不多也就墮落了。凡夫之所以是凡夫，很大程度上是我們隨大流、跟大眾跟來的。我們本來可以更傑出、更優秀、更正確，活得更真實，就因爲隨大流，一味地追求與他人看齊，把自己拉低了，這叫「交引日下」。「交引」，交是相互，你引我、我引你。「日下」，就是一天比一天低。舉個例子，辦公室來了一個新同事，他看到垃圾桶滿了沒人倒，就習慣性地倒了。第二天垃圾桶滿了又沒人倒，他又去倒了。剛開始他覺得倒垃圾理所當然，可過段時間，他會想憑什麼老是我倒垃圾？他們都幹什麼去了，明天我也不倒，要髒大家一起髒。之後，他就真的不倒垃圾也不擦桌子了。很巧，辦公室的每個人都這樣想：你不幹我也不幹。最後的結果是大家都不幹，比誰更懶，比誰的桌子更髒，這就是「交引日下」。

本來他很勤快，假如辦公室衹有他一個人，他每天會把桌子擦得乾乾淨淨，堅持倒垃圾，但就是因爲跟大家生活在一起，發現大家都不幹，他就也跟著不幹。這種例子在生活中比比皆是。「交引日下」，今天往下走一點，明天再往下走一點，走著走著，一個本來很勤快的人，到了社會上沒過三年就變得比誰都懶，比誰都差勁，比誰都低劣……

爲什麼我們一到社會上就被污染得這麼差？其中有一個根源就是我們愛看齊，尤其是和不好的東西看齊。別人都混蛋，我爲什麼要高尚？明天我也混蛋，要混蛋大家一起混蛋。我們不是以真理的標準來要求自己，而是以大眾的標準來要求自己。仔細想一想，這非常可怕，一個人應該以真理來要求自己，而不是以大眾爲標準。

如果我們秉持的真理與大眾、與大流相牴觸、相背離，這個時候我們是堅持真理還是堅持隨大流，這就是操守的問題了。

儒佛道都提倡一種操守。所謂操守，就是你能不能守得住你的原則、你的底線，這是判斷一個人是不是真修行人的根本標準。守得住，才談得上是一個修行人；守不住，你就是一個凡夫，跟別人沒有任何差別。比較典型的例子是當代著名思想家梁漱溟先生，他和馬一浮先生、熊十力先生合稱「二十世紀新儒家三聖」（簡稱「新儒家三聖」）。

十年浩劫期間，梁老被架到批判大會的主席台上，有人逼他表態發言，期望他用專業知識罵孔子幾句。他上台以後對著台下數千人說：「孔子不能批，孔子是我們中華民族的靈魂，孔子倒了，我們的靈魂就沒了，因此孔子不能批。而且以我幾十年的觀察和研究發現，你們現在討厭孔子，要不了多久，你們就會跪著把孔子迎回來。你們現在不會相信我這句話，但我相信不久的將來，你們會用行動證明，我這句話是對的。」

現在很多人把孔子像請回來了，雖然沒有跪著，但至少是鞠著躬，很虔誠地請回來的，這完全驗證了梁老的這句預言。所以他不僅是偉大的思想家，還是偉大的先知者。先知，就是提前知道，預知我們一定會把孔子迎回來。不僅把孔子迎回來，而且把儒佛道都迎回來，因爲不迎回來，中國就沒有魂。人沒有魂不行，民族沒有魂同樣不行。這句話我們現在聽起來鏗鏘有力，但我們要知道當他說這句話的時候是冒著生命危險的，隨時都有可能再也下不了主席台。他當時已入暮年，能經得起幾棍？他經不起的，他本人也不是傻瓜，他難道不知道說這番話可能要死人的嗎？他當然知道說這些話的後果如何。果然，群情激憤，很多人要打死他這個走資派、反革命，幸虧沒把他打死，那衹是一個僥倖而已。如果不是僥倖活了下來，他極有可能在講完這幾句話後就倒在台上了。堅持真理很難的，他是用生命在講這幾句話，所以他能成爲儒家三聖之一是有原因的。在這種場合下能不能做到堅持真理，是對每個人的操守和靈魂質地的一種拷問。修行人就是寧死也要堅持真理，如果大流是錯的話，決不隨大流。沒有這種操守，還談什麼修行，還談什麼追隨聖賢。我經常說：追隨聖賢不是所有人都配的，至少你要有定力，有勇氣，必要的時候甚至要殺身成仁，是要有性命危險的。當威脅到性命的時候，你是向錯誤、向大眾妥協，還是堅持對聖賢的追隨？

梁老就做到了，不愧是孔門弟子，寧死捍衛孔子的精神和尊嚴。我們能不能寧死捍衛佛陀的尊嚴？如果是批佛，有沒有佛弟子像梁老這樣站出來，說佛陀是人間的太陽不能批，如果把佛陀批倒了，就等於太陽熄滅了。人類沒有太陽會怎麼樣？我們將永遠陷入黑暗中，再也沒有了道路，再也沒有了方向，再也沒有了光明。除非有佛陀，我們纔能有這一切。誰敢說這幾句話？敢說這幾句話的人，才配稱得上佛弟子。不要在平時吃飽喝足了，在太平盛世無關痛癢的時候，大家都爭當佛弟子，那都是功利之徒而不是佛陀之徒。佛陀之徒必要的時候是要用性命去追隨的，這纔是真正的追隨，這樣的弟子才堪教化，就是他不著人相，不隨大流，只隨真理，堅持真理，用性命去堅持。

三是無眾生相。佛陀眼中沒有眾生。爲什麼沒有眾生？因爲以佛眼看眾生，所有的眾生都是臨時迷失了的佛，之前是佛，以後也是佛，衹是在這一段時間迷失了一下，因此在佛的眼中沒有眾生，這就叫無眾生相。

四是無壽者相。意思是不去追求肉體的長壽，因爲追求長壽本身就是一種愚昧。菩薩也好，佛也好，都明白有一種比肉體更長壽的東西——化身。化身是永恆的，不會死亡，而我們這個粗重的肉身一定會死亡，除非粗重的肉身轉化成圓滿清淨的化身。化身是以光態的形式存在，不可能死，整個宇宙毀滅了它都不可能毀滅，因爲它是金剛身。金剛不被任何東西（包括時間和空間）所摧毀。真正的金剛身是什麼？就是圓滿的法報化身，尤其是化身，證入化身就不會死。學佛者、修行者追求的是圓滿清淨的化身，而不是粗重的肉身不死。粗重的肉身不死即使追求也追求不來，因爲衹要肉身還沒有轉化，它很快就會老朽死去，任何辦法都維持不住。釋迦牟尼對粗重的、五毒聚集的肉身有一個比喻，說這個肉身極爲「脆危」。脆是脆弱，危是危險。脆危到什麼程度？如泡影，就像水上的一個泡一樣，隨時都有可能破裂；如芭蕉樹，看起來是一棵樹，但我們把芭蕉樹一層一層地剝掉，裡面是空的，什麼都沒有。我們的身體看上去就像芭蕉樹，使勁地往裡剝一剝，裡面什麼都沒有。那剝出來的是什麼？剝出來的無非就是五毒，除了五毒什麼都沒有。看似是一個結實的身體，其實極爲脆危，稍微勞動一點、累一點就能散了架。不信你去走路試試，走上二十里路你就癱坐在地上起不來了；稍微過幾年，它就老朽了；稍微得個小病，就可能爬不起床；如果得一場大病的話，甚至可能會摧毀這個身體。

渴望、迷戀這個醜陋而粗重的身體，一味愚昧地追求長壽，一味想方設法地延

續生命，是一種愚昧無知的表現。智慧的表現是什麼？是把它轉成清淨化身，那個時候它自然就會永恆下去。現在這個身體永恆不了，對於永恆不了的身體，我們一味想盡辦法讓它長壽，吃什麼蟲草，吃什麼人參，這些營養品或許反而在加速衰老。我們不吃這些營養品或許還能多活幾年，就是因爲吃得太多了、過量了，貪得無厭就會適得其反，反而加速了衰老，使它更加紊亂，朽敗得更快。對肉身最好的養生方法就是不去養生，忘掉它。老子說「後其身而身先，外其身而身存」。「外其身」的「身」指的是我們普通人的身體。「外其身而身存」，當我們把身體忘掉的時候，身體由於沒有我們的干涉，相對而言它會處在最健康、最和諧的狀態。它越和諧越健康，也就越能延長壽命。所以，最好的長壽方法是忘掉長壽，什麼蟲草都別吃，什麼人參都別吃，各種營養品都不需要。這對不修行的常人而言是最好的方法，但也衹是臨時的方法，不是究竟的方法。究竟的方法就是佛陀的方法：讓三身圓滿，讓肉身自然地轉化成化身。肉身是異化了的身體，不是本來的身體，我們應該讓它恢復到正常的化身狀態，化身纔是我們本來的、真正的、該有的身體。

「無壽者相」的意思是粗重肉身的長壽不應該有，有就是一種執著。我們這個粗重肉身的存在本身就是錯誤，因爲它是異化而來的，是種種錯誤的結果。它存在一天，對我們來說就是恥辱的一天，因爲它是錯誤的聚集。在這個基礎上，我們還一味地追求它的長壽，那就更是錯上加錯，因此不應該有壽者相。

壽者相，是渴望我們的肉體能活120歲、180歲……還不夠，200歲更好。有一部分人，特別是中老年人，非常渴望這個肉身能夠長壽下去，想盡種種辦法長壽。從早到晚所有的念頭都圍繞著長壽而來：吃飯的時候，很多食物不能吃，怕影響健康長壽；穿衣的時候，很多衣服不能穿，怕影響健康長壽；太陽毒，大門也不敢出，怕影響健康長壽；稍微刮個風下個雨就不能出門，怕影響健康長壽……他們從早到晚所有的生活就圍繞著一個主題——健康長壽。但這個健康長壽的成本太高了，高到不能吃、不能喝、不能睡、不能走路、不能出門……這些都是執著太深、執念太深，都是著了壽者相，深深地糾纏在壽者相上。

現代人說，自然科學帶來的污染會損害人的健康長壽，所以有些人就發出聳人聽聞的報道，什麼轉基因大米小麥吃了以後斷子絕孫、種族滅亡、人類覆滅……講得好像有鼻子有眼。即使沒有轉基因，也有化學污染、光污染、聲污染等這些已經被驗證了的對健康長壽有影響的污染。現在污染越來越嚴重，給人感覺這些污染越

來越嚴重的結果好像衹有一個結局：人類滅亡。

我們可以這樣理解：人類不可能滅亡。爲什麼不可能滅亡？因爲般若有無窮的創造力，會讓我們內在的免疫系統創造出新的方法，來抵禦之前我們的身體沒有遇到過的各種新式污染。我們過去的免疫系統衹能抵抗它熟悉的那些侵害，現在突然來了很多新式的化學污染、物理污染，因此我們的免疫系統對它們不起作用。但現在不起作用並不代表永遠不起作用。一段時間以後，免疫系統就會找出克服這些污染的方法。不是我們找出，是我們內在的免疫系統找出，那時我們再面對這些污染，就一點問題沒有，處之泰然。

般若有無窮的智慧，衹要它不毀滅人類，人類就永遠有能力抵抗、轉化及超越任何來自內內外外的一切威脅和一切傷害。尤其是修行以後，我們的身體會變成般若的化身，它有無窮的智慧來解決各種問題，它比我們這個小腦袋中想出來的智慧要大得多，因爲般若就是智慧。我們現在還是在代替般若的工作，我們總認爲自己比般若聰明。用西方的話說，人類總是試圖證明他比上帝聰明，最後的結局卻是人類一再地證明自己沒有上帝聰明。上帝能解決一切問題，同樣的道理，般若能解決一切問題。

這裡面還是一個信任問題，尤其對修行人而言。解決這些問題可以用一些常規思維，比如，發明一些藥物來消除這些污染帶來的惡果。但在這些臨時解決辦法之外，其實最好的解決辦法是佛家所說的三身圓滿。三身圓滿可以解決人類面臨的一切危害，因此，DNA危害、轉基因危害等等全部可以化解。

它不是一個簡單的基於什麼宗教的信仰，而是一種信任。這是聖賢們探索生命的真相之後得出來的結論。這就是《金剛經》中的「金剛」之意：金剛能摧毀一切而不被一切摧毀。既然金剛或般若能摧毀一切，當然能摧毀包括轉基因帶來的危害。般若能扭轉、解決、超越、糾正種種問題，而且綽綽有餘。般若大於這個世界，這個世界就是由般若變現而來的。這個變現是般若之子而不是般若之母，因此凡是在這個世界內產生的問題，般若都有能力解決。反過來說，這個世界的一切問題都是暫時性的問題。般若總能想到辦法，用一種超越的、不可思議的辦法來解決我們現在貌似永遠解決不了的極爲棘手的問題，也許是彈指一揮間就解決了。這個世界從本質上來講永遠都有希望，不要聽那些整天唯恐天下不亂的人瞎說，好像明天地球就爆炸了，後天人類就毀滅了，沒那麼嚴重。用西方的話說：如果上帝不想滅掉我

們，就沒有任何東西可以滅掉我們。總有一種出乎我們意料的方式來解決地球上的一切問題，總有這些聖賢們會給我們提供智慧來解決問題，總有生命的轉化、三身的圓滿來解決這些問題，而且這種解決是終極解決。

因此，就本質而言，人類永遠是充滿希望的，沒有任何理由悲哀。所謂的「悲哀」都是杞人憂天、鼠目寸光的表現，也是對般若不信任的表現。我們平時總是信任自我，衹要是自我無法改變的東西，我們就會產生悲哀之感。但我們要知道，自我無法解決的問題，還有般若來解決，因此，自我無法解決的問題，並不代表天塌下來了，並不代表永遠不能解決。比如自我就永遠解決不了蘋果怎麼從蘋果樹上長出來的問題，但般若就解決了這個問題，般若可以讓蘋果樹不斷地結出蘋果來供養我們，可以讓地上不斷地長出莊稼來養活我們，這些問題是自我能解決的嗎？自我不能使我們結出任何一個蘋果，但般若可以讓全地球的蘋果樹長出蘋果，所以般若解決問題的能力，要比我們小小的自我大得多。

還有人擔憂有一天地球會毀滅，人類會毀滅。不會的！我們在地球毀滅之前，就已經找到了生命解脫的方法。這個方法不是科學家所說的坐宇宙飛船到第二個星球上去，那是西方科學家的方法。最高級的方法是直接化爲光，這不更好嗎？有地球沒地球我都能活，有太陽沒太陽我都能活，這纔是從根本上解決生命的永恆問題。這個問題，佛陀在兩千五百多年前就已經徹底解決了，方法就隱藏在《金剛經》中。而我們現在的科學家還在解決怎麼坐宇宙飛船去第二個星球的問題，現在第二個適合人類居住的星球找到了沒有還在爭論中。他們的思維方式出了問題，他們理解生命、理解人生的角度出了問題，因爲他們是基於我們這個粗重肉身而思維的，他們不知道另外還有一個生命的真理——三身的真理。佛陀早就發現了法報化三身的真理，這纔是永恆之道，這纔是無餘涅槃。他們那樣做衹是在逃避問題，因爲即使遷移到別的星球上，人類還是有生老病死，還是有五毒，這個問題還是沒解決。他們衹是把人的肉體移了過去，同時也把人的愚昧、自我全部移了過去，人類在那裡打得或許比在地球上還激烈。

你看，人與人之間鬧得一天都不能安寧。人類是最會鬧的動物，你讓他安生一天都做不到！他每天非要整出點什麼來才行，以顯示自己的存在。他會覺得不整出點什麼，那活著還有什麼意義？你以爲把麻煩的人類從地球上移到另外一個星球上就不麻煩了？那樣麻煩更多。因爲在另外一個星球上物資將更匱乏，人與人之間會

更無聊，所以非得整出點什麼事情來消除無聊，從而人類會打得更厲害。因此，這不是解決人生問題、生命問題的根本辦法。佛陀給我們的辦法是什麼？「我皆令入無餘涅槃而滅度之」，這纔是終極解決之道、圓滿之道。所以佛陀很偉大，一眼就看出問題的本質在哪兒，而現代科學家還沒看出來，還在整天研究宇宙飛船問題、移民問題等等，這些都是在表面上做文章，沒看到問題的本質在哪裡。

「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」，意思是菩薩和佛都是無四相的，衹有眾生才有四相。淪陷、糾纏、執著、迷戀於四相者，即是眾生；看透四相的虛偽和險惡而遠離與超越之，則是菩薩，則是佛。菩薩尚且如此，佛不更是如此嗎？我們衹要有四相，我們的人生就不得安寧。我們所有的愚昧，所有的異化，所有的墮落，所有的煩惱都起源於四相，衹有無四相，我們纔能一勞永逸地解決解脫問題。衹要人類還有四相，把人類移到哪兒都沒用——在四相下會滋生出無窮無盡的煩惱，相互謾罵、相互詆毀、相互折磨，相互殘殺，本是同根生，相煎何太急？每個人手裡都拿著一個油鍋，裡面的油時刻處於沸騰狀態，恨不得把全天下人都拿到油鍋裡炸，這就叫煎熬。人類的問題不是移民問題，或者說移民解決不了人類的問題，衹有無四相，才能真正地、徹底地解決人類的問題。佛陀給我們的是究竟圓滿的教導，衹有這樣的教導纔是終極教導。這些語言看似簡單，就那麼輕鬆的幾句話：無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，但我們一分析就覺得太重要了，跟每個人都息息相關。

第四品 妙行無住分

「復次，須菩提，菩薩於法應無所住，行於佈施。所謂不住色佈施，不住聲、香、味、觸、法佈施。須菩提，菩薩應如是佈施，不住於相。何以故？若菩薩不住相佈施，其福德不可思量。須菩提，於意云何？東方虛空可思量不？」

「不也，世尊。」

「須菩提，南、西、北方、四維、上下虛空可思量不？」

「不也，世尊。」

「須菩提，菩薩無住相佈施，福德亦復如是不可思量。須菩提，菩薩但應如所教住。」

「妙行無住分」，「住」的意思是保持、維持、維護住。維護住某種東西就叫「住」，維護住什麼，就住於什麼，就執著什麼。

「復次，須菩提，菩薩於法應無所住，行於佈施。」此處的「法」指的是具體的修行方法，菩薩有六個最主要的修行方法——佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若，簡稱六度，又叫六波羅密（波羅密就是度的意思）。「度」是由此岸渡到彼岸。「六度」是不僅能讓自己由此岸渡到彼岸，同時還能帶著眾生一起由此岸渡到彼岸的六條根本大船。前五度是第六度般若度的具體運用，前五度都可以收回到第六度。也就是說，六度歸根結底祇有一度，但展開就是六度。有點像夏天用的摺疊扇，用的時候展開了就是六度，不用的時候摺疊起來祇有一度，就叫般若度。其實展開和合上是同一把扇子，展開是扇子，合上同樣還是那把扇子，它們沒有區別但又有區別。區別是什麼？儘管是同一把扇子，但它有展開和收回兩種狀態，如果是收回狀態就是一度，如果是展開狀態就是六度，所以說六度或說一度都對。

「所謂不住色佈施，不住聲、香、味、觸、法佈施。須菩提，菩薩應如是佈施，不住於相。」佛陀教導我們的是菩薩修行的根本六度之一的佈施波羅密。我們應該怎樣修行佈施波羅密？如是佈施，「不住色佈施，不住聲、香、味、觸、法佈施」。這其實就一個意思，我們要無我而行佈施。無我佈施又叫三輪體空佈施。「三輪」是三個環節：佈施者、被佈施者、佈施物。如果我佈施你十塊錢，在這個事件中，

我就是佈施者，你就是被佈施者，十塊錢就是佈施物。三輪體空是三個環節都要空掉、都要超越掉。比如我給你十塊錢，我在心裡就沒有給你十塊錢的念頭，給之前沒有，給的時候沒有，給之後還沒有，這就叫三輪體空佈施，這就叫不住色、不住聲、不住香、不住味、不住觸、不住法佈施。但忘了歸忘了，不在意歸不在意，超越三輪歸超越三輪，佈施這個事情不能停止。我們要盡一切可能行佈施，一輩子都要行佈施。每行一次佈施，就是強化一次三輪體空。

三輪體空或者叫無我佈施，不是口頭上說的。你假設明年捐出一百萬，假設自己心中不在意，有用嗎？假設沒有用，修行是動真格的，從不來假設。你真的佈施一百萬，又真的不在意，那纔算數，而且這衹是臨時的，你能佈施一輩子而又都不在意，纔是你經得起考驗了。就像毛主席說雷鋒一樣，做一件好事容易，難的是做一輩子好事。

「不住於相」就是不執著、不掛念此事，真正從內心深處忘掉此事，這纔叫修佈施波羅密圓滿成功。

佈施可分爲三類：

第一類是財佈施，把財物給需要的人。

第二類是無畏佈施，可以理解成爲真理而獻身，又稱「爲法忘軀」「殺身成仁」。爲法忘軀最典型的是《金剛經》的翻譯者鳩摩羅什。

鳩摩羅什年輕的時候見到一個算命先生，算命先生對他說，你這一輩子弘揚佛法一定成就非凡，但不是在你的國家。他就問在哪裡？算命先生說，在東方震旦（就是現在的中國，當時叫震旦），你到東方震旦去，你的法緣在那裡，你和那裡的眾生有緣，要到那裡去弘揚佛法，但不是現在去，你要等著，自然有人來請你。

鳩摩羅什爲了實現他命中注定的跟中國人的法緣，可以說是九死一生。從西域擄走他的將軍叫呂光，呂光曾經帶著十五萬軍隊把他的國家滅了。呂光是個粗人，不懂佛法，喜歡戲弄鳩摩羅什。呂光手下的士兵也戲弄他，比如士兵們知道他不會騎馬，非讓他騎性子很烈的馬。馬尥蹶子把他掀下來摔了個狗啃泥，他再騎上去，馬又把他顛下來。士兵們以此取樂：大師，你不是懂佛法嗎？你的佛法怎麼不好用啦？士兵們不斷想法子戲弄他，他被摔得鼻青臉腫，有幾次差點摔死。呂光甚至多次想殺掉他，因爲呂光越來越老，老了以後他就要傳王位（那時他已建立大涼國）給自己的孩子，但他的孩子資質平平，他擔心死後鳩摩羅什會殺他兒子篡位。所以

他多次動了殺心，但都被鳩摩羅什看破端倪，巧妙化解，直到呂光死去。呂光的兒子聘請鳩摩羅什爲國師，其實是變相地軟禁他，需要的時候向他問計，因爲他學富五車，無所不通，被稱爲「第二佛陀」，問計完了，就把他扔在一邊不管他。再遇到困難，再把鳩摩羅什叫來，問完又把他放在荒郊野嶺，任他凍死、餓死，也不派人給他送吃的，讓他自生自滅，如此三番五次。他在大涼國達十七八年之久，被折磨得人不像人、鬼不像鬼。

後來鳩摩羅什到了長安，才受到皇帝好好的禮待，但也沒活多久就去世了。他大半生顛沛流離，隨時都有可能死亡，但他從來都沒有放棄希望，一定要到震旦去。爲什麼？「我的法緣在震旦，我要到震旦傳播佛法，衹要我沒死，衹要我有一口氣在，這個信念我就不能丟。」後來，他果然實現了自己的願望。在寒冷中，在顛沛流離中，在隨時都有可能被殺中，他從不退卻。逃跑不行嗎？他在大涼國有上千次機會可以逃跑，但他不跑。「如果我逃跑，像做賊一樣偷偷地溜去震旦，對我弘揚佛法不利，因此我不逃跑，我要堂堂正正地走到震旦去，在那裡光明正大地弘揚佛法。」他根本就沒考慮自己的生死，念茲在茲的都是如何弘揚佛法。這就是無畏佈施，必要的時候，甚至可以大無畏地犧牲自己的性命。爲了某種理想、某種信念，犧牲我的生命也無所謂。儒家稱之爲「殺身成仁」，當我的利益與仁發生衝突的時候，我選擇犧牲自己的性命，成就仁。佛家稱之爲「爲法忘軀」，「法」是佛陀的教導，佛陀的教導大於我的性命，當我的性命與佛陀的教導發生衝突的時候，毫無疑問保留佛陀的教導，犧牲我小小的個人性命。

第三類是法佈施，又叫智慧佈施，把智慧傳遞給更多的人。佛陀講法就是法佈施或智慧佈施。

這三類佈施都要做到三輪體空佈施，在無我的前提下，把你所擁有的——無論是財富、性命還是知識智慧，都給出去，這纔叫佈施。這樣的佈施會有兩方面的收穫：收穫福和收穫德。福是世俗或世間的福報，德是出世俗或出世間的功德。佛陀被稱爲「兩足尊」，源於他福德和智慧具足，又是人中之尊。如來、佛、世尊這幾個名字較爲常用；兩足尊、天人師、應供這些稱呼都不太常用。佛陀是空王，他對空性的理解無人可及。佛陀是大醫王，可醫眾生病，他不僅能醫治我們肉體上的疾病和心靈上的疾病，還能醫治我們的生命問題，也就是說身、心、靈三個層面上的一切疾病、一切問題，他都能給出正確的答案。他還是法王，別人也許知道一兩個

解脫方法，但佛陀通一切智，徹萬法緣。通一切智，指的是通達般若智慧；徹萬法緣，就是所有解脫方法的來源、奧妙以及修行這些方法能獲得什麼樣的結果，佛陀無所不通、無所不知。衹要與解脫、與生命、與開悟有關的問題，你永遠問不倒佛陀，因此他是法王。

有機緣聽到《金剛經》，這就是福報，但有沒有足，就不好說了。「足」是什麼意思？就是不僅聽了《金剛經》，而且還把《金剛經》所說的一切吃透了、消化了，融入自己的生命之中了，在自己的生命中親歷親證了。那個時候就不僅是有福報了，而且是充足了。現在你的生活能過得好一點，能過得順一點，這都是福報，但尚未充足。

釋迦牟尼給我們歸納了四大類福報：

第一個福報是「暇滿人身」，或稱「圓滿人身」。什麼叫暇滿人身？父母把你生下來不聾、不啞、不瞎、不瘸、不癱，具備正常人的思維和智力，這很難得，這是一種福報。你現在已經習慣了，不覺得這是一種福報，但如果你生下來就是盲人、聾人，你就知道暇滿人身是多麼可貴。你現在不僅不覺得這有多麼可貴，有時還討厭這個身體，其實好多聾人、啞巴、癱瘓者，想要你的這個身體，求一輩子而不可得，而你卻不好好珍惜。有的人甚至一失戀就割腕，不好好珍惜自己的暇滿人身。我之前看到一則新聞，有個男孩爲了討女孩的喜歡，自扇耳光把自己扇暈了，這就是沒有善待自己的暇滿人身。好不容易得了一個暇滿人身，他居然把它打暈了。儒家謂：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷。」佛家也有戒律，禁止傷害自己的身體。如果你不小心傷害了自己的身體，不算犯戒，但如果你主動地、刻意地、惡意地傷害自己的身體，謂之犯戒。佛家更不准許自殺，自殺是破壞自己的暇滿人身，這麼大的一個福報，你居然糟踐它、毀棄它，這是不可以的。你要珍惜自己的暇滿人身，要珍惜自己的福報。

第二個福報是「值遇佛法」。我們不僅有一個暇滿人身，還幸運地遇到了佛法，這個福報太大了。不是所有人都有這個福報能幸運地遇到佛法。這個福報的概率低到什麼程度呢？如「盲龜遇浮孔」：一隻瞎了眼的海龜在大海中游動，它游著游著，某一天頭往上一伸，正好鑽進大海中漂著的一塊木頭上的洞裡。我們想想這個概率有多小。我們能夠遇到佛法，猶如「盲龜遇浮孔」，我們要好好珍惜。其實在佛陀沒有給我們智慧之眼以前，我們和盲龜有何差別？別看我們有一雙明亮而美麗的大

眼睛，但那基本上就是一個擺設，沒有實際用處，我們沒有用這雙明亮的眼睛去發現人世間的真理，我們基本上是睜眼瞎。在茫茫人海中，我們就像盲龜一樣隨著命運搖擺不已，某一天突然遇到了佛法，這是十分難得的。這裡所說的佛法，要廣義地理解。佛就是覺悟者，覺悟者包括孔子、老子等歷代偉大的聖賢們乃至於西方的基督，他們的教導如果被我們遇到，都十分難得，都屬於「盲龜遇浮孔」，都屬於最大的福報。太多的人還沒有遇到，他們仍然在茫茫大海中瞎著眼睛四處遊蕩，不知道哪兒是歸宿，隨著海浪東搖西擺、不知所終。而我們居然在聖賢的教導與啟示下，找到了人生的歸宿，找到了奮鬥的方向。儘管我們不能馬上成佛，但至少我們有了方向；儘管我們沒有擁抱太陽，但至少我們看到了太陽，那也是巨大的收穫。如果我們能在此生就擁抱太陽、融入太陽，那樣當然最好。萬一融入不了太陽，至少我們還知道太陽在哪裡。太多的人連太陽都沒見到過，就在黑暗中摸索了一生。這是多麼地可憐，非常值得同情。

第三個福報是「生在中國」。這裡的「中國」是指文明鼎盛、物質豐富的地方或國度，「中」是興旺發達的意思。我們能夠生活在中國，生活在太平盛世之中，是我們巨大的福報。中國有句古話：「寧做太平犬，不做亂世人」。在亂世做人的確生不如死，還不如在太平盛世當一條狗。釋迦牟尼說的也是這個意思，如果我們能在一個文明昌盛、豐衣足食而祥和安定的國度裡生活，那就是巨大的福報。

第四個福報是「遇佛出世」。這裡也要廣義地理解。在印度，「佛」這個詞一直被廣義使用，印度一切偉大的人，都叫Buddha，即佛陀。和釋迦牟尼差不多同時代，比釋迦牟尼大二三十歲的另外一位偉大的智者馬哈維亞，也被稱爲Buddha。馬哈維亞的一生跟佛陀非常相似。他未出家修道之前，也是一個國家的太子，後來厭倦了世俗生活，決定出家。他出家以後也是修苦行，釋迦牟尼苦行六年，他苦行十二年。他不稱開悟成佛，他稱勝利者。他終於戰勝了自己的愚昧，戰勝了自己的五毒，而且是徹底的勝利，因此他的別名就叫勝利者。馬哈維亞在梵語中的意思是「大雄」，意爲我是天上天下最大的英雄。釋迦牟尼說他自己是天上天下的世尊，用詞不同，含義一樣。馬哈維亞成了大雄以後四處傳道，這點又跟釋迦牟尼一樣。他成爲大雄時，釋迦牟尼還在那兒修苦行。所以，印度的佛陀（Buddha）是個廣義的概念，泛指一切聖賢，這跟我們中國的聖人這個概念非常像。在中國，聖人這個概念不單指孔子，一切聖賢都叫聖人，比如堯、舜、禹、湯、周文王、周武王都叫

聖人。聖人是一個共用名，一切偉大的人都叫聖人。

但是佛教傳到中國後，我們中國人一提到佛陀，特指釋迦牟尼這個聖人，我們中國人把佛陀這個概念嚴重地狹義化理解了。廣義的佛陀是指一切聖賢，在我的人生中能遇到一位偉大的聖人誕生在我的身邊、在我的生活中或在我所處的社會中，這本身就是我的一種福報。先不管我有沒有向這位聖人請教學問，哪怕我沒有向他請教學問，我能和他生活在同一個時代，這本身就是我的一種福報，爲此我就應該感覺到無比的榮幸、無比的欣慰和無比的快樂。

講個聖雄甘地的小故事：聖雄甘地鬧革命時住在一個很偏遠的小村莊裡，生活很清苦，一些跟隨他鬧革命的人有時甚至吃不上飯。有位外國記者去村裡採訪甘地。一天早晨，記者起來散步，發現旁邊的房屋裡走出來一個女人，她也是追隨聖雄甘地鬧革命的人。她站在那裡，對著太陽放聲歌唱，唱得很投入。歌聲非常甜美，歌聲中充盈著滿滿的幸福。記者駐足聆聽歌聲，聽得入迷了。等她唱完，記者走到她身邊問：「這位女士，難道你不知道我們已經餓了很多天了嗎？你哪來這麼大的精神來唱歌？我實在不能理解。你此時是怎麼想的？一般人早就餓得垂頭喪氣、滿腹牢騷了，而你卻沒有。相反，我從你的歌聲中聽到了滿滿的幸福與快樂，這種幸福與快樂把我都給感染了。我本來是一肚子牢騷，領導怎麼派我來採訪這麼一個人，弄得我經常餓肚子。可我一聽你的歌，我的牢騷沒有了，我被你感染了，請問這是爲什麼？」唱歌的女人說：「我們能和聖人甘地在一起，就這一條還不足以讓我們引吭高歌嗎？」他一想，連聲回答：「對對對，是的……」

這就叫「遇佛出世」：僅僅和聖人待在一起，就足以令我們無比幸福。如果你還沒有感受到幸福，那是你的感受系統出了問題，你的理解力出了問題。不是說我要從聖人那裡得到點什麼，就是不得到什麼，僅僅因爲他與我同時在這個時代出生，就足以讓我幸福地過上一輩子，足以讓我每天早晨起來面對著太陽引吭高歌，唱出心中的幸福與快樂，這就是遇佛出世，這就是福報之一。如果能和聖人同時代，還能跟聖人做個鄰居，我們同村或同縣城，那就更是幸福無比。

這四個福報是佛陀爲我們概括的，還有其他一些小福報就不歸納了，佛陀只選出了最重要的四大福報來教導我們。

上面提到的是世間福報，除了世間福報以外，還有出世間的功德。什麼是功德？簡單地講，修行的造詣謂之功德，在解脫之路上的一切收穫謂之功德。世間的

功業不叫功德，無論我們在人世間建功立業有多麼宏大，都衹能叫功業。功德特指修行以後所取得的一切成果和造詣，功德是解脫的證量和象徵。什麼叫證量？簡單地講就是收穫和造詣。

「何以故？若菩薩不住相佈施，其福德不可思量。」「不住相」就是三輪體空。不住相佈施，不住色、聲、香、味、觸、法佈施，其福德不可思量，就是所獲得的福報與功德不可思量。「不可思量」就是無法計算、無法比量。

「須菩提，於意云何？東方虛空可思量不？」佛陀爲了說明這個不可思量，他用「虛空」來比喻。「虛空」用現在的話講就是太空。東方的太空有多大、多寬、多高，我們能夠思維和丈量嗎？

「不也，世尊。」須菩提的意思是辦不到，沒法丈量：我甚至都想像不出它有多大。

「須菩提，南、西、北方、四維、上下虛空可思量不？」「不也，世尊。」和上面同樣的意思，南方、西方、北方等太空可以思維和丈量嗎？須菩提再次回答不能思維和丈量。

「須菩提，菩薩無住相佈施，福德亦復如是不可思量。須菩提，菩薩但應如所教住。」菩薩如果能夠無我佈施，其福報、功德不可計數。身爲一個菩薩，應該像佛陀教導的那樣去安住在無住相佈施上，就是安住在無我之中。整個《金剛經》始終在強調無我。爲什麼要強調無我？因爲獲得空性的三大不共法門是「無我、無爲、無執」。無爲又叫任運、自然，就是春來草自青，本來如此，無須人爲地操控和造作。所有修行得般若（尤其是得般若三態中的空性）的不二法門是：無我、無爲、無執。除此之外，我們沒有任何辦法可以融入、成爲般若。這三個法門其實也可以說是一個，衹是換了三個角度來說。這是解脫的不二法門，證悟的不二法門，獲得圓滿三身的不二法門。

整個修學佛法和東方文化的過程，就是學習如何理解、如何實踐「三無」的過程。我們要做到無條件的妥協和無條件的接納，任何掙扎、把控都屬於自作聰明，都沒有學會臣服的藝術，沒有學會全然接受的藝術。整個「妙行無住分」就是在強化「三無」，將其具體運用到佈施上來，通過佈施來進一步強化和突出「三無」。

第五品 如理實見分

「須菩提，於意云何？可以身相見如來不？」

「不也，世尊。不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相即非身相。」

佛告須菩提：「凡所有相皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」

「如理實見分」，「如理」很難做到，「三無」以後我們纔能做到如理，否則我們做不到。「實見」就是真實的洞見。衹有「如理」才能「實見」，衹有「實見」才能「如理」，兩者是一回事。「實見」所見是如如不變之真理，這個真理特指生命真理、般若真理。

「須菩提，於意云何？可以身相見如來不？」「於意云何」翻譯成現在的語言就是「你怎麼看」。這是典型的佛經文學體，是一種獨特的措辭方式。「可以身相見如來不？」「身相」是身體，指我們這個粗重的肉身。這句話的意思是我們是否可以以外表論英雄？是否可以把如來理解成這個粗重肉身之人？這是佛陀主動詢問他的弟子須菩提。

「不也，世尊。不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相即非身相。」須菩提回答得很正確：不能。爲什麼不能以身相見如來？當初阿難就是見到佛陀有三十二大丈夫相才出家修行的，阿難就是典型的以身相見如來。阿難覺得如來就是這個身相，這個身相就是如來，這個身相之外沒有如來。通俗點說，就是阿難這個人很淺薄，以外表論英雄。既然不能以外表論英雄，那以什麼論英雄？怎樣才能看透聖人的真相或本質？這裡佛陀給我們說了一句後來被流傳千古的名言：「凡所有相皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」

據說孔子不僅沒有三十二相，而且長得其貌不揚。難道他就不是聖人了嗎？他當然是聖人。凡所有相，皆是虛妄。你不要看他表面長得其貌不揚，其實他的內心非常美麗。如果孔子的內心不美麗，那麼誰的內心還能稱得上美麗？那就找不到第二個美麗的人了。所以你從表面上看到的都是假的，不能以表象來衡量一個人是不是聖人。

「凡所有相皆是虛妄」的意思是：凡所有相皆爲假相。那真相是什麼？真相就

是你不要被表象所迷惑，你要看到他的靈魂中去，看看他的靈魂是什麼，看看他生命的質地是什麼，這個時候你纔能見到真相。是不是聖人不在外在，而在靈魂，你應該看靈魂而不應該看外表。凡是看外表的，無不被真真假假的外表所迷惑。佛陀在這裡指出了我們人類愛犯的一個錯誤，我們愛以外表來衡量聖人。佛陀教導我們，一個人是不是聖人不在於外表，不管他外表好不好看，你都不要在意，在意外表就是錯誤的。外表美好你不能在意，外表醜陋你更不能在意。評判一個人、判斷一個人主要看他的內在，往內看才能看出誰是真英雄，誰是虛偽者。

歸根結底，我們不要被萬花筒般的表象所迷惑。凡夫之所以是凡夫，就是因爲太在意表象，太執著於表象。判斷事物的對錯好壞都以表象作爲唯一標準，這是我們墮落爲凡夫，變得越來越愚昧、越來越顛倒的一個重要原因。

第六品 正信希有分

須菩提白佛言：「世尊，頗有眾生得聞如是言說章句，生實信不？」

佛告須菩提：「莫作是說。如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此爲實。當知是人不於一佛二佛三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根。聞是章句乃至一念生淨信者。須菩提，如來悉知悉見，是諸眾生得如是無量福德。何以故？是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相亦無非法相。何以故？是諸眾生，若心取相，則爲著我、人、眾生、壽者；若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者，是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說汝等比丘知我說法如筏喻者。法尚應捨，何況非法。」

「正信希有分」，「正信」是正確的信任或信念。佛陀教導我們要有正信，不要迷信，這一教導就是兩千五百多年。很遺憾，世人仍是正信者少，迷信者多。更遺憾的是，在學佛者中，正信者同樣稀有難得，迷信者卻爲數眾多，而且越學越迷，越迷越學，形成惡性循環。修學佛法，正信稀有難得，因此就以「正信希有分」作爲這一品的名字。

須菩提白佛言：「世尊，頗有眾生得聞如是言說章句，生實信不？」「頗有」指很多。「如是言說章句」就是之前佛陀與須菩提的對話，看似就那麼幾句，但很關鍵，非常重要。須菩提問佛陀，我們剛纔這幾句對話，特別是佛陀您的這幾句十分重要的教導，眾生能相信嗎？

此處還是在強調生起信任有多麼艱難，尤其是對佛陀的最高教導：「應如是住，如是降伏其心」。這裡面就暗含著大信任，大信任中又暗含著三類信任：一信佛，二信法，三信自己。如果沒有這樣的大信任，師徒二人的討論都將付之東流，毫無意義；衹有建立在大信任上，這些討論才有實際意義。

須菩提馬上就想到，佛陀的教導固然重要，但更爲重要的是，眾生對佛陀的教導能不能真實地生起信任？全然地接受與信任是很困難的，他擔心眾生難以生起信任，所以他就問了自己擔心的這個問題。這句話裡還暗含著一層意思：如果眾生聽

到我們的這些討論不能生起信心，那麼我們的討論在他們那裡就會流於形式、流於閑談。

當今社會不就是如此嗎？很多人把佛法作爲茶餘飯後的談資，作爲顯擺自己有學問、有知識的一種工具。爲滿足自己的虛榮心，向別人炫耀：《金剛經》讀過，《法華經》讀過，《心經》也讀過……我什麼經都讀過，我甚至可以隨時從《金剛經》《法華經》中引用幾句來顯示我的學問有多深。須菩提早已意識到這一點，故問佛陀，如何避免當世和後世的人們把我們師生之間的對話，乃至佛陀您的教導流於形式？他擔心很多人都會如此。

在西藏的時候，我聽到一個真實的故事。

有一個人閉關修行了幾十年，遠近聞名，很受當地人的尊崇。當地老百姓一提起他就肅然起敬，說那個人很好，是個老修行了。大師華智仁波切聽說有這樣一個人，就來到那個山洞，找到了這個閉關的人。

華智仁波切：「我仰慕您的大名，特來拜訪。大師最近在修什麼呀？」

閉關人：「我在修忍辱。」（忍辱是六波羅密之一）

華智仁波切：「那您修了多少年了？」

閉關人：「我已經修了幾十年了。」

華智仁波切：「那您的造詣如何？」

閉關人：「我覺得已經把忍辱修圓滿了。」

華智仁波切：「好好好！太好了！不愧是大師！但我向您透露一個消息。我剛剛從山下上來，周圍人對您頗有微詞呀！」

閉關人：「誰對我有微詞？說來讓我聽聽。」

華智仁波切：「好多人在背後議論您，說您是一個偽修行人，是一個騙子。您根本沒有好好修行，衹是擺出了一個修行的姿態，實際上是騙取大家對您的尊重和供養。大家尊重您，就把牦牛肉呀、肉乾啦，整天給您供養著，實際上您是假修行人，您是爲了騙大家牛肉的。」

閉關人（當下大怒）：「誰在背後這麼說我？明天我就下山找他們去！你把他們的名字告訴我，我非得要跟他們理論理論，居然在背後敗壞我的名聲！我幾十年住山洞，難道是假的嗎？他們居然在背後如此誹謗我，良心壞透了！我明天就下山跟他們理論，我怎麼是騙子了？」

華智仁波切：「不好意思，我剛纔衹是試探了您一下，其實山下沒有人這樣說，是我剛纔瞎編的。」

說完，華智仁波切就走了，他已經知道了這個所謂修行人的水平。這是一個真實的故事，就連在山洞裡閉關了幾十年的人都沒有生起實信，都沒有把佛陀的教導切切實實地貫穿於自己的身心言行之中，何況我們一般的凡夫俗子，所以生實信極爲困難。

須菩提意識到了這個問題，他將這個擔心如實地告訴了佛陀，很可能人們把我們師徒之間的對話，作爲一件美麗的外衣，披在他們虛榮的靈魂之上，供他們帶著佛法的面具在世間騙取別人對他們的信任，獲得別人對他們不該有的讚美。

佛告須菩提：「莫作是說。如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此爲實。」佛陀說，儘管你這個擔心是真實存在的，但也是多餘的。佛陀爲什麼這樣說？佛陀在這個地方給了一個預言：「如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此爲實。」「如來」指他自己，就是我死後五百年。佛陀是西元前五世紀去世的，五百年後正好是西元前後，大約相當於中國的兩漢之際。後世人一直在猜測這一段經文。很多人認爲，釋迦牟尼所預言的這個持戒修福者，是龍樹菩薩（又譯龍猛、龍勝，在印度佛教史上被譽爲「第二佛陀」）。龍樹菩薩誕生於西元一世紀，差不多是佛滅後五百年，時間上很脗合。龍樹菩薩在印度佛教發展史上是一位承前啟後的重要人物。在他之前，印度沒有大乘佛法，龍樹菩薩之後大乘佛法才在印度大地上流傳。佛法傳到中國以後，慢慢地衍化出八大宗派，八大宗派全部追溯龍樹菩薩爲開山祖師，由此可見龍樹菩薩在佛法史上的重要性。

龍樹菩薩是第一個系統闡述大乘佛法的人，他以研究般若類經典最爲擅長，他根據般若類經典的旨趣，寫下了研究般若經的最早幾篇論文，最著名的是《中論》和《大智度論》。這幾篇論文是研究大乘佛法的最早著作，也是對後世（包括對中國的佛法）影響最深遠的著作。

龍樹菩薩的一生很有傳奇色彩，他初期是婆羅門教教徒。婆羅門教爲印度教前身，西元八世紀，婆羅門教大師商羯羅把他之前的教義教規進行了徹底改編，起了一個新名字叫印度教，一直發展到現在。龍樹菩薩改宗佛教，有一個小故事：龍樹菩薩信奉婆羅門教時，和另外三人一起去登門求教一個會隱身的術士。術士覺得他們的動機不良，不願傳授，但經不起他們苦苦請求，只得給每人一粒藥丸，叮囑道：

「你們在僻靜的地方，用水將藥丸磨化，塗在眼睛周圍，人們就見不到你們了。」龍樹當場試磨，細辨藥丸氣味道：「你共用了七十樣藥物合成此藥丸。」術士不勝驚訝，問他怎麼知道。龍樹說：「我是從氣味中辨別出來的。」術士甚爲嘆服，只得叮嚀慎用此術。龍樹等人仗著隱身術，從此常出入宮中恣情取樂。百餘日後，宮中一些妃子竟懷孕了。國王大爲憤怒，嚴加責問。妃子們哀泣說：「非是我們不貞，是睡夢中有妖人作弄。」國王召大臣商議。一老臣說：「凡這等事有兩種可能：一是術士搗亂，二是鬼魅作祟。陛下可派精明的人，暗暗分守在宮門背後，若是術士，總有跡象可露，可用兵器除之；若是鬼魅，雖無跡象，亦可用符咒消滅。」國王立即照辦。不久有人來報是術士所爲。國王當即禁閉宮門，派數百名武士手揮刀劍朝空中亂砍。其他三人皆被砍死，唯龍樹藥性尚在沒有現形，又屏氣凝神躲在國王背後才免於一死。龍樹終於領悟到婬慾爲眾苦的原因，是一切禍根的根本。當下發誓：「此次我若能逃脫險境，一定皈依佛門，遵守佛門規矩。」

自此龍樹改邪歸正，經過數年的努力，終於成爲大乘佛法的第一代宗師，寫下了震古爍今的《中論》和《大智度論》。他是大乘佛法第一個有正式歷史記載的真正的佛陀。儘管我們習慣上稱他爲龍樹菩薩，但他的造詣不止於菩薩，他證悟到了跟釋迦牟尼一樣的水平，被稱爲「第二佛陀」。他已經修成了無死虹身。既然是無死虹身，他又是怎麼死的？

據傳龍樹菩薩有位好友叫樂行國王，雖然外表上他們兩人一位是佛教大師，一位是國王，但因爲兩人同年同月同日生，是同一條命所轉生的兩個化身，所以他們最後往生時也會一起往生。龍樹菩薩已經成就壽命自在，因此樂行國王也一直不死，而他的好幾個兒子卻先他而去世。

後來有一天，王后親手做了件非常漂亮的五彩錦緞綵衣給自己的兒子，小王子一看到衣服非常歡喜，說：「等我登上王位的時候，再穿這套衣服吧！」王后對他說：「你以前有很多個哥哥和很多個媽媽都往生了，你根本就沒有登上王位的機會。」小王子覺得很奇怪，就問：「父王的年紀那麼大了，當然有一天會駕崩，換我當國王呀！」王后說：「因爲你父親和龍樹大師是同一條命，龍樹大師已經壽命自在，你不要期待你父王會往生。」王子聽了很難過。王后說：「龍樹大師是位大菩薩，很慈悲，祇要有人有所求，一定會佈施，你去試試看，請求他佈施他的頭，除此之外，沒有其他的辦法了。」

於是，他去請求龍樹菩薩佈施頭給他。龍樹菩薩很坦然地任由王子叫人拿刀來砍，刀砍在脖子上就像砍在虛空中一樣。龍樹菩薩慈悲地告訴他：「我早就完全清淨了用兵器砍殺的異熟果報，如果你真想要我的頭，最好去找一根吉祥草。」原來，以前出家眾結夏安居時，龍樹菩薩是專管戒律的掌堂師。爲了表示結夏的道場已經清淨，地上有鋪吉祥草的習慣。他在外面采割吉祥草時不小心殺了一隻小蟲子。雖是無心之過，但也造了殺業，他修行成就後所有罪業都已清淨，只剩下這個惡業。於是，王子取了一根吉祥草，輕輕地切下了龍樹菩薩的頭。當下，樂行國王和龍樹菩薩一起往生。龍樹菩薩的弟子迦那提婆尊者把他的佛法一代一代傳了下去。

佛陀在《金剛經》裡預言了持戒修福者，他在這裡爲什麼要特別強調持戒？因爲龍樹菩薩之前不持戒，所以《金剛經》裡特別突出強調這是一個持戒者，龍樹菩薩後來也的確成爲了持戒者。

「當知是人不於一佛二佛三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根。聞是章句乃至一念生淨信者。須菩提，如來悉知悉見，是諸眾生得如是無量福德。」這裡具體指龍樹菩薩。龍樹菩薩不是在一個佛、兩個佛那裡種了善根，而是在「無量千萬佛所種諸善根」。「如來悉知悉見」，就是我已經提前知道了。「是諸眾生得如是無量福德」，這時佛陀又把話說開了，不單獨指龍樹菩薩了，而是指後世一切能聽到《金剛經》的這段經文並能生起真實信心的人。

「何以故？是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相亦無非法相。」一旦生起信心就能做到無我、無爲、無執，就能做到無四相，就能從四相中解脫出來，不再執著於各種具體的方法，如咒語、觀想、禪定方法等。爲何？因爲這些方法不能讓人成佛。怎樣才能成佛？發阿耨多羅三藐三菩提心，並深信之才能成佛。用這些具體方法來調理身體，祛除一些疾病是可以的，但成就無上佛道是做不到的。成就無上佛道非得發心不可。要解除一切掌控，非得做到深深的信任：三身本有，無須修行，春來草自青，放手讓春天到來，讓百花盛開。

深信一切佛所具有的我們也都具有，我們今天之所以沒有，就是因爲我們不信任自己，受自我的掌控，不能放手、不能放下。這種沒有衹是臨時的沒有、假相的沒有，事實上我們有，與佛無二無別。這樣的信心一旦生起就無須修行。信任本身就是修行。衹有做到徹底的信任才能成佛，僅僅在那裡鸚鵡學舌般地念誦咒語，念幾萬年也與成佛無關。這就是無法相，不再迷戀方法，不再認爲有什麼方法可以讓

我們成佛。成佛衹有信任，成佛衹有接納，成佛衹有春來草自青。信任之外無需持誦咒語，無需練呼吸、練禪定等，這些東西都是給下乘人的修行方法，都是有爲法。有爲法衹能養生祛病，打打基礎，但希望憑藉有爲法來成佛斷然不可能，這在《金剛經》等所有佛經中都說得非常清楚，無需疑問。衹有無爲法才能讓人成佛，無爲法具體地說就是「三無」。

衹有信任才能成佛——這一點很重要。我從18歲就開始一再地強調這句話，不厭其煩地用3歲的孩子都能聽懂的語言來教導學生：這個世界上就沒有方法能夠讓人成佛，衹有信任，衹有春來草自青。這個表達還不夠清楚嗎？但是我的學生們還是沒聽懂我的教導，還是在那裡不斷地向我要方法。聽我說沒有方法後，過了兩天又來找我：「老師，您告訴我一個如何成佛的方法吧！」我除了無奈還是無奈。我真想不通，爲什麼我們對方法如此迷戀？好像沒有方法就沒有命了似的，把方法視作性命一樣重要。方法能解決的問題極爲有限，相當多的問題是方法解決不了的，尤其終極成佛是沒有法門的。所有的法門都不能讓我們成佛。這個務必要記住！一定要記住！

不要懷疑佛陀是不是還有什麼密法沒有傳給我們，佛陀從來不隱瞞任何東西，他一開頭就把密法傳給我們了。「如是住，如是降伏其心」——這句話就是這個世界上的最高密法和終極密法，他開頭就給了我們。須菩提沒聽懂也沒領悟，逼著佛陀繼續說點什麼，佛陀沒辦法纔說了那麼多。這些東西全是多餘的，完全沒有必要。就把前面的「如是住，如是降伏其心」深加領會就已足夠，《金剛經》就講完了，全部佛法就講完了，全部解脫之門就講完了。就看我們能不能生起信任。

須菩提說了，絕大部分人於此章句不能生信心。你說你的，他繼續堅持他的，他不相信你說的話，他肯定還會問你有沒有別的成佛法門。佛陀否定了須菩提的說法，說不能一棍子打死，還是有那麼三五個於此章句可以生實信的人，比如五百年後就有那麼一個人（他沒具體說是誰，後人認定爲是龍樹菩薩），他讀《金剛經》，讀到這裡就能生實信，就能開悟成佛。他衹是一個代表，除他之外還有不少人也能於此章句生起實信，一信進去就到家了，就可以真實領悟了。爲什麼他們一信進去就成就了三身圓滿？因爲他們無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，也「無法相」。「無法相」是他們真的相信，真的不去執著於方法了，他們真的明白了沒有方法可以成佛。因爲他們真的明白了這一點，所以他們「無法相，亦無非法相」。

沒有方法可以成佛，是不是就可以胡來？這又把「非法相」理解錯了。「非法相」就是沒有方法可以成佛，但「沒有方法可以成佛」也不能執著，這就叫「亦無非法相」。你可以勉強地把「三無」認作爲方法，但你不能斷然否定一切，包括把人能成佛也否定掉，這是不可以的。

「何以故？是諸眾生，若心取相，則爲著我、人、眾生、壽者；若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者，是故不應取法，不應取非法。」「若取法相」，若我們去追求這樣那樣的方法，認爲這樣那樣的方法能成佛，也是著了我相、人相、眾生相、壽者相。這句話說得非常嚴重，佛陀把在此之前教的所有方法全部否定、全部取消，或者理解爲全部超越。人的執著有兩類：一類是我執，一類是法執。我執是對自我牢不可破地執著，法執是對別人教給我們的各種方法牢不可破地執著。佛陀說，我執影響我們解脫，法執更影響我們解脫，但解除我執容易，解除法執特別困難。

人們對自己思想觀念的迷戀和認同，比對自我的迷戀和認同還要強烈、還要複雜、還要深細，因此去除法執極爲困難。現實中有一些修行人，不管是學佛、學道、學瑜伽還是學其他，他們都非常自以爲是，極其頑固地執著於自己的觀點和思想，他們認爲自己都是對的，別人都是錯的。凡是別人的思想不合乎他們的觀點，他們就想著點子讓別人去接受他們的觀點；如果別人不接受他們的觀點，他們就逼著所有接觸自己的人要麼從此爲敵，要麼接受他們的觀點。不是別人想與他們爲敵，是他們不允許別人有其他選擇。他們不但非常頑固，而且極其善於狡辯。不敢說所有的修行人都是這樣，但我這麼多年來接觸過太多的修行人，不知道他們哪來這麼大的善於狡辯的本事，無論你怎麼說，他們都有一套理論來對付你，簡直就像油滑的皮球，你拿他們沒有辦法。佛家有個專用術語稱呼他們爲「佛油子」，你怎麼說他們都「油」得不得了。這些人有個致命的缺點：書看得很多，理論掌握得很多，思想學說掌握得很多，但就是沒有擔當。他們把這些東西作爲理論學說，衹是貪圖虛榮，他們自己永遠不去實踐。他們學這些東西都是爲了別人而學，都是爲了跟別人辯論獲得勝利而學，從來不是爲了自己而學，他們的這些思想和學說都是爲人之學而不是爲己之學。對付這些人，你不要跟他們辯論，你長三個舌頭都辯論不過他們。他們的狡辯就像蛇一樣順著杆子就上，對付他們衹有一個辦法：「你說得天花亂墜，你做到了沒有？」一招足矣，一下子就解決了他們。

衹有做不到的人才會當佛油子，熱衷於把自己不成熟的思想灌輸到別人腦子裡的一定是個低級的人；凡是自己做到的人，都不屑於把自己變成一個「佛油子」，都會以之爲恥。因爲做到了，他就是一代宗師或大師，就不會屑於跟人家耍嘴皮子玩油滑，沒有哪個大師熱衷於整天辯論。熱衷於整天辯論的人一定是沒有高深造詣的人，巧舌如簧，但解決不了實際問題。

取法相不對，取非法相也不對，執著於某種方法能成佛不對，執著於「所有的方法都是假的，世界上就沒有成佛這回事」也不對。現在很多人都說「哪有成佛這回事，所有人衹是普通人而已」，持這樣的觀點更不對。我們應該既不取法相，也不取非法相。我們不能認爲有某個方法能讓我們成佛，也不能認爲這個世界上就沒有佛可成，因爲這兩個觀點都是錯的。

「以是義故，如來常說汝等比丘知我說法如筏喻者。法尚應捨，何況非法。」「汝等比丘知我說法」，「知」就是你們要知道。知道什麼呢？知道我說法有一個重大的特點。這個特點是什麼？佛陀用了一個比喻「如筏喻者」來說明。當我們坐船到了彼岸以後，還需要背著這個船上岸嗎？正確的做法是棄船登岸。我們既不能賴在船上不上岸，也不能背著船上岸，這都是錯誤的做法。佛陀用「筏」來比喻種種方法，更廣義地說是種種教導，這裡包含著佛陀的教導和別人的教導。到了一定的時候，我們都要像棄船一樣棄掉它們。這句話說得很嚴重，所有人都要打起十二分精神來理解它。

「法」是教導的意思，在這裡等於佛陀的一切教導。「非法」有兩重含義：一是佛陀所反對的東西；二是他既不反對也不支持，衹是沒說到、沒表達的東西。具體地說，佛陀的教導都應該捨去，何況他沒有教導以及他反對的東西，更應該捨去。即這兩類「非法」全部應該捨去。

學法之初，我們要用十二分的尊重來學習佛法，大家要深入佛法、深入佛陀的教導，注重佛陀教導的每一句話，力求把每一句話都理解清楚、消化透徹；另外一些時候，我們又告訴大家要把該丟棄的丟棄掉，最後把包括佛陀在內的一切聖賢的教導全部丟棄掉，衹有全部拋棄了，纔是我們獲得最後一躍的時候，最後圓滿的時候我們必須完成拋棄所有教導的這個環節。

爲什麼一定要這樣做，我們纔能實現終極一躍而圓滿成佛呢？開始時，如果沒有聖賢的教導，我們沒有方向，但所有的教導無非就是語言文字，所有的語言文字

都小於般若。如果把般若比喻爲大海，所有的語言文字，包括佛陀的教導，加在一起也只不過是大海中的一滴水。我們要想融入大海必須突破、超越這一滴水。如果我們鑽進這一滴水中，我們就永遠融入不了大海。這就是人類的一個怪圈和悖論。

佛陀說若不用語言，我沒辦法把我的智慧傳遞給你，要傳遞智慧非得借助語言文字，但我把像天空一樣廣大的智慧，塞進一個小小的語言之中，就等於是把天空塞進一粒粟之中傳遞給你。你鑽進了我的教導中，就等於鑽進了我這一粒粟中。開始時，你一定要重視我這粒粟，因爲我所有的智慧全部壓縮在這粒粟之中，壓縮在語言之中，你不接受語言，怎麼能透過語言來領悟我的智慧呢？但當你理解清楚、消化透徹以後，就不能僅僅停留在這個階段，如果你不突破我這一粒粟，你將永遠回不到廣闊的天空中去。因爲透過語言領悟到的智慧，永遠衹是智慧的一小部分，而不是全部。這是由於語言文字這種工具的先天不足而造成的，它永遠不能把那個含義全部表達出來，到了一定的時候必須「百尺竿頭，更進一步」。我們要得意而忘其言——忘掉這個語言、突破這個語言、超越這個語言，把佛陀的一切語言全部超越掉，包括把《金剛經》丟掉，把《金剛經》燒掉，而不能總是封閉在語言之中。

大家務必要明白：初始要得其言，到了一定時候要突破其言，得其意反過來忘其言。這裡有一個初級和終極的過程。教導當初對我價值連城，現在對我猶如廢紙。這是有階段性的，不是讓你一開始就燒《金剛經》。那不行！一開始還是要視《金剛經》如生命，但到了一定的時候就要拋棄《金剛經》，把包括《金剛經》在內的所有經典，全部拋棄、全部超越、全部放下，這就是得意忘言，這就是「知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法」。

講到這裡還有個小故事。唐朝時，有位官員到一個禪宗寺廟拜訪，寺廟主持是位著名的禪宗大師，門下有數十位弟子，據說個個有成就。兩人對話：

官員：「聽說你教導弟子有方呀！」

禪師：「不敢當，不敢當。」

官員：「你平時是怎麼教導弟子的？是讓他們學經嗎？」

禪師：「我不讓他們學經。」

官員：「那你讓他們打坐嗎？」

禪師：「不打坐。」

官員：「他們既不學經，也不打坐，那總要幹點別的什麼事情吧？（就是與學

佛有關的什麼事情）」

禪師：「我都不讓他們幹。」

官員：「你都不讓他們幹，那你讓他們幹什麼？」

禪師：「我沒事都讓他們成佛去了。」

這就是「法尚應捨，何況非法」。不讀經、不打坐、不唸咒、不畫符……什麼都不做，讓他們都成佛去。這個境界相當高，這個教授是佛陀的終極圓滿、究竟了義之教授，所以大家一定要重視，一切以此教導爲准，凡是合乎這個教導的才叫佛法。此教導是終極教導，拿此終極教導去指導自己看待這個世界，理解這個世界，包括對於這個世界的一切學問、一切思想、一切法門、一切學說，都用這種方式和觀點來對待。開始的時候視其爲性命般重要，一旦理解了，得意而忘言。不僅對佛法應如此，對世間一切學問都應如此，這樣才能從根本上避免法執，從法執中解脫出來，而不是當一個酸腐的世間小文人。凡是酸腐的世間小文人，無不深陷於法執之中，這樣的人特別麻煩，很多時候特別令人討厭。修行人中陷入法執者不計其數，因爲他們沒有深解《金剛經》之義趣而產生如此之結果。如果他們真懂《金剛經》，真得《金剛經》之旨趣，斷然不會有那麼深重而精細的法執。現在法執者比比皆是，無法執者鳳毛麟角，生起實信非常稀有，因此這一品就叫「正信希有分」。

第七品 無得無說分

「須菩提，於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？」

須菩提言：「如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。何以故？如來所說法皆不可取，不可說，非法、非非法。所以者何？一切聖賢皆以無爲法而有差別。」

所有的經典都離不開般若，因爲成佛就是覺醒，覺醒不是憑空說的，總要落實到具體的東西上，這就是般若——人人與生俱來的般若智慧。般若智慧是總說，進一步地細說是般若三態——空態、光明態、顯現態。空是體，光明是相，顯現是用。很多經典，特別是般若類經典，非常強調空性，因爲領悟空性就是領悟般若之體，得體者，得相和用就不遠了，要得體相用，最重要的是先得體，即先瞭解、證悟空性。相對而言，證悟空性比證悟光明和顯現更爲重要和優先。因此，包括《金剛經》在內的經典重點說體，重點揭露、指示、開顯什麼是空性。得空性的三大要點就是無我、無爲、無執。這三者合在一起，概括地說就是超越。超越不是虛說、空說，具體來說就是無我、無爲、無執。《金剛經》是一部重點開示空性（般若之本體）的經典，釋迦牟尼在《金剛經》中結合著現實生活隨機指點空性。在此之前他已經隨機指點了空性，他教化一切眾生，令他們入無餘涅槃，但他心中不以此爲念，不執著於此，不以此爲炫耀——看我多了不起，我有能力、有辦法、有智慧讓胎、卵、濕、化四類眾生全部入無餘涅槃，度脫他們。他從來沒覺得有任何值得顯擺和炫耀之處，就是實無眾生得度。佛陀從度眾生這個角度來指點我們，身爲一個菩薩、身爲一個佛如何做到「三無」。緊接著他又通過三輪體空佈施來進一步指點我們，身爲一個菩薩、身爲一個佛，如何在現實生活中隨時做到超越，也就是隨時理解和踐行「三無」，即證悟本體、證悟空性。

「無得無說分」這個品名告訴我們如何超越。普通人有得就會有說，特別是獲得了新的東西，而在佛菩薩那裡無論獲得什麼，立即超越，從不放在心中。

我從十幾歲開始讀佛經，從無間斷，讀得越多，返回來再來看《金剛經》，越是感嘆此經的偉大：此經的確是群經之王，句句話發人深省、啟迪心智；佛陀果然

是人間第一智者，果然是人間至尊。我小的時候領悟力不強，人生閱歷不夠，讀這些經典的時候覺得這些語言也就這樣，不過如此。隨著學習的深入，人生閱歷的增加，我回過頭來學習這些經典，真的有一語驚醒夢中人之感，這種感受無法用言語說清。衹有與我經歷類似的人，才能理解我的這種感受。這段經文非常非常重要！學遍天下書，閱盡天下事，不要說讀整部《金剛經》，就衹是讀《第七品・無得無說分》，你稍微會意於心，這一生都受用不盡。它真的是明燈，真的是太陽！你衹要把這一品記住了，這一生就擁有了人生的探照燈，就擁有了人生的太陽，你再也不會迷失，你將永遠生活在智慧的太陽的照耀之下。但人生若沒有經歷過一番歷練、沒有多少閱歷的人，讀這些話，就像我當年讀這些經典一樣，覺得沒有說得那麼誇張，不過爾爾：《金剛經》說得那麼玄乎，有那麼深奧嗎？我讀了這幾句話也沒覺得有什麼啊！不是《金剛經》淺薄，而是自己太淺薄輕浮，把《金剛經》看扁了，把《金剛經》看輕了。正因爲自己淺薄輕浮，所以看世界上的任何事物，我們都把它理解得跟我們一樣淺薄輕浮；正因爲自己無知，所以我們把世界理解得跟自己一樣無知。實則不然，自己淺薄不代表《金剛經》和我們一樣淺薄，自己無知不代表世界無知。能讀懂《金剛經》的人，心智一定要高度成熟，心智不成熟的人學不進去，覺得《金剛經》只不過是師徒之間閑聊的一些很平淡的話語而已，讀不出其中三昧，讀不出其中無窮的妙味，無法理解其中的深刻內涵。

等你有了人生閱歷，最好是人生多舛，再讀就會完全不一樣。儘管我們希望每個人都能人生幸福，但太幸福了也不是好事。人世間的事是辯證的，太幸福了，人就會不思進取，人生很難有深度。而一般命運多舛的人，會被逼著思考人生、思考生命，思考後其思想就有了深度。

人生經歷一些大起大落、大是大非、大離大合乃至於大生大死過後，回過頭來靜靜地坐下，打開《金剛經》，你一定會感動。你每讀一句話，就會一下子讀到心裡去，一下子打動心弦，你會不由自主地淚流滿面：我二十年前怎麼沒有讀到！其實二十年前讓你讀了也是白讀，因爲那個時候的你沒有深度，你跟《金剛經》之間沒有產生感情，沒有產生呼應，它還撥不動你的心弦。你經歷了這二十年、三十年乃至五十年，你經歷了人生的起起落落，甚至是生生死死之後，再回過頭來讀《金剛經》，就會發現字字入心、字字觸及靈魂深處，就會跟佛陀有不一樣的心靈契合——你會超越時空跟佛陀有最親切的心靈碰撞，有最親切的生命交融。那個時候

你會覺得，兩千五百多年不過是彈指一揮間，沒有一點點障礙，你還會覺得中國和印度之間的空間距離不是距離，你會覺得時空都不是障礙，閱歷不足纔是障礙。你得有閱歷，因爲人有閱歷了，心智相對而言就會有一定的成熟度，再來學習就會大不一樣。越高明者越中庸，就是越高明者越平淡。佛陀把終極教授、終極智慧隱藏在師徒之間不經意的對話之中，表面上看這段經文就是師徒之間在那裡不經意地對話而已，但是佛陀把最高的智慧、最終極的智慧暗藏於其中，你得慢慢地品，就像品茶一樣，品著品著你就覺得於無聲處聽驚雷，那裡面真的有驚雷般的巨響、驚雷般的啟示、天崩地裂般的啟示彰顯給你。

「須菩提，於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？」「阿耨多羅三藐三菩提」是無上正等正覺，即圓滿覺悟。這裡有兩個問題。

第一個問題：須菩提，如來得到圓滿覺悟了沒有？這好像就不是個問題，如果連如來都沒得到圓滿覺悟，那麼誰得到圓滿覺悟了？如果沒得到圓滿覺悟，他有什麼資格稱如來？反過來說，既然他已經是如來了，怎麼可能沒得到圓滿覺悟？但在這裡，釋迦牟尼就問了一個不是問題的問題。天下所有人都知道釋迦牟尼當年已經在菩提樹下獲得圓滿覺悟了。這都好多年了，他怎麼又反過來問：「如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？」他這樣問是什麼意思？

第二個問題：如來在講法嗎？這也是一個明知故問的問題。釋迦牟尼在菩提樹下頓悟成佛以後四處講法，如果說他沒講法，那誰在講法？他此時此刻不就在講法嗎？他通過講《金剛經》來回答我們「云何應住，云何降服其心」，這不就是在講法嗎？他怎麼突然問：「如來有所說法耶？」這表面上看起來很矛盾。

我們先來看第一個問題，且看須菩提是怎麼回答的。

須菩提言：「如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提」。以我對佛的理解，沒有一個固定的名相叫「阿耨多羅三藐三菩提」。言下之意就是連「無上正等正覺」也僅僅是一個名稱而已，不要執著於這個名稱。

佛法傳入中國後，禪宗的大師們爲了不讓弟子們執著於這些名詞術語、糾纏於這些概念，他們迴避使用阿耨多羅三藐三菩提或無上正等正覺這類詞，甚至連佛性都不用。有位著名的禪師說：「佛之一字，吾不喜聞。」翻譯成現在的話就是：連佛這個字，我都不喜歡聽到。還有更誇張的：「說佛一字，漱口三日。」意思是我一不小心說了個佛字，這個字污染了我的嘴，污染了我的口舌，我要使勁刷牙漱口

三日，這還是一不小心說的。

其實這都是爲了讓大家不要糾纏、執著於名詞術語，因爲言不能盡意，不能淪陷於法執之中。這個「法」就廣義而言，指的是對一切思想、學說、觀點不可執著。再好的思想、再好的觀點，一旦執著就容易被束縛。佛家以黃金爲喻，黃金是好，但如果黃金碎屑落入眼中，不會因爲它是黃金就不會弄傷你的眼睛，它跟瓦礫、沙子進入眼中一樣有害。不是衹有沙粒才能傷害你的眼睛，不管是黃金屑還是沙粒，一旦進入眼睛，都會損傷眼睛，甚至弄瞎眼睛。佛家用這個比喻究竟有何深意？即無論多麼好的學說、思想、觀點，哪怕它貴如黃金，一旦被我們執著了，被我們迷戀了，就相當於黃金進入眼睛，照樣能傷害我們眼睛。

「無有定法名阿耨多羅三藐三菩提」，這是佛陀要我們超越名詞術語的意思。這裡面有一種深深的無奈，佛陀爲了把他浩如煙海、無量無邊的智慧傳達給我們這些無比低劣而愚昧的眾生，不得不借助語言。但借助語言時，往往因詞害意：佛陀借用的語言反過來侵害、扭曲、異化了他的本意。但要想把智慧傳遞給眾生，佛陀又不得不使用名詞術語，這就是其中的悖論和無奈。不僅佛陀有這種無奈，所有的聖賢都有這種無奈，一邊無奈著一邊又使用著語言。

有沒有一種不使用語言又能把智慧傳遞過去的辦法？有！叫以心傳心（簡稱心傳）。但心傳對弟子的身心素質要求很高。一般人的身心素質太低，心傳傳不過去，無法實現，或者說不能很好地心傳。不得已，聖賢必須使用語言，特別是剛開始時，必須借助語言才能把意思傳達過去。但衹要借助語言，語言就會反咬一口——語言相當於一條惡狗反咬了主人一口，既傷害了主人，又傷害了原意。因此，孔子就說：「書不盡言，言不盡意。然則聖人之意，其不可見乎？」既然書不盡言，孔子爲何還寫書？孔子說沒辦法，我明知書不盡言，但還是要寫書。同樣，佛陀明知言不盡意，仍然要喋喋不休地說個不停。這種無奈持續到了現在，而且還會持續到未來。衹要有人類存在一天，這種無奈終將伴隨。

對我們來說，既要借助於語言，又不要過於依賴語言，不要被語言所束縛，這纔是最佳方式。佛陀爲了說清楚這個問題，與他的弟子以一問一答的方式來啟迪我們。在這裡佛陀是明知故問，他爲什麼要這樣做？因爲佛陀是替後世眾生問的，以後哪天他不在了，後世眾生在面對他的教導和語言的時候，極有可能被捆綁在文字之中，這些文字就會成爲眾生新的枷鎖和囚牢。佛陀可憐我們，覺得我們世人的枷

鎖已經夠多了，囚牢已經夠堅固了，不要一不小心把他的教導又變成了新的枷鎖和囚牢。佛陀替後世眾生問了這個問題，這是一種慈悲，他憐憫當世與後世眾生。

中國禪宗認爲，既然這是個臨時性的名字，那隨便叫個名字就可以。禪宗就給佛性、般若、阿耨多羅三藐三菩提起了一個新名字叫「這個」。你今天悟到「這個」了嗎？意思是你今天領悟到佛性、般若了嗎？弟子說我已得到了「這個」。後來禪宗又把「這個」改掉了。爲什麼又改了？因爲大家不再執著「佛性」這個詞，不再執著「阿耨多羅三藐三菩提」這個詞，但又開始執著「這個」了，又把「這個」神聖化、權威化、目標化了。禪宗把它叫作「拴驢樁」，它就像拴驢的樹樁，我們就是那個笨驢，被牢牢地拴在驢樁上，繞著這個驢樁轉。禪宗爲了拔掉這個拴驢樁，不准許我們再用「這個」了，改成用「此事」。你今天明白「此事」了沒有？外人根本聽不懂「此事」是什麼事。「此事」是很大的事情，很大的事情是什麼事情？不告訴你，一旦告訴你，你就開始執著了，就是「如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提」。「無有定法」就是沒有一個固定的稱呼，叫「此事」「這個」「佛性」「般若」「阿耨多羅三藐三菩提」都可以，我們不要執著於名詞術語。

我們再來看第二個問題，須菩提是如何回答的。

「亦無有定法如來可說」，這是須菩提的回答。如來心中沒有一個固定的東西要傳遞給眾生，如來一直是隨順眾生，隨機教授。後來到了禪宗那裡，又取了一個新名字「隨粘解束」。你不是粘在那些東西上拔不出來嗎？你粘在哪裡，我就在哪裡把你解開。每個人粘的地方都不一樣，當然不能用固定的方法。現實中沒有萬靈丹，不能用一個大力丸治天下病。佛陀說法也沒有固定準備一味藥，無論什麼人來都把這味藥給他，不是這樣的。佛陀教導弟子就是醫治弟子的疾病，根據病人不同的具體情況、不同的病，開不同的藥，對癥下藥。

佛陀是大醫王，弟子一開口提問，佛陀心中就明白他的病在哪裡，就針對他的病開藥方。開藥方就是說法，所以無有定法。當然是無有定法，不可能固定。固定是一種悲哀，就像拿一個藥丸治天下所有疾病一樣，是一種最愚蠢、最拙劣的做法。稍微高明點的醫生都不會這樣做，何況是佛陀這個大醫王。

「何以故？如來所說法皆不可取，不可說，非法、非非法。」「不可取」是什麼意思？它暗含著不可保存，即你不要保存這個藥方，保存是沒有意義的。因爲如來今天給你開的這個藥方是專門針對你今天這個疾病的，這個藥方祇有當下才有效

果，過後無用，你有什麼病當下就把病治好，衹有這個效果。除此之外，這個藥方對別人不但無利反而有害。當你病好以後，不能把這個藥方留著下一次得病的時候再用。你下一次得的是別的病，得用別的藥方，這個藥方不能再用了，用了也是有害。你更不能把這個藥方傳給別人，讓別人也按照你這個藥方去抓藥，你給多少人說這個藥方就會害多少人。因爲別人得的是跟你不一樣的病，你把你的藥方說給別人聽，這本身就是在害別人。

佛陀有大智慧，知道眾生的病在何處，見誰都可以因材施教、因病講法、應病與藥，做到針對這個人的病開出最適合的藥方（教導）。而我們沒有佛陀的智慧，有些東西我們說不清楚，我們衹是在機械地傳播佛陀的話，跟佛陀的因材施教有著本質上的差別。表面上看，我們傳播佛陀思想的這個行爲挺好的，但實際上我們不知道對方的病在何處，就亂傳不適合他的思想，這是在擾亂他。因此佛陀講法猶如甘露，我們講法猶如毒藥。

你不能說這不是佛陀的教導，不能說這不是一個藥方，你否定它是藥方也是錯的，因爲這個藥方的確治好了你的病，所以它是一個正確的藥方；但你又不能把這個藥方隨意傳給他人。所以這裡面就有一個辯證法，佛經裡面用「非法、非非法」來表達。

用現在的眼光來看，「非法、非非法」這種表達方法很蹩腳、很笨拙，若改爲用「辯證法」三個字，大家一下子就明白了。當時爲什麼不用辯證法這個詞？因爲當時沒有這個詞，也沒有辯證法的成熟思想，但辯證法的含義有了。佛陀已經悟到在人世間有一種獨特的語言表達和思維方式，衹是還沒有給它起名字。

因此，辯證法的集大成者馬克思說過一句話，佛法中的辯證法比我們的唯物辯證法還要更勝一籌。這句話暗含兩個意思：

第一，馬克思清晰地認識到「辯證法」這個名稱雖然是他和他的前輩黑格爾創立的，但這個事物並不是從他們那裡才開始有的，在他們之前的古老的東方印度，釋迦牟尼及其後世弟子一直在使用辯證法。他們沒用「辯證法」這三個字，但辯證法的內涵、思維方式、表達方式一直在用，他們是辯證法的早期實踐者。

第二，這句話包含著馬克思對釋迦牟尼的讚美。釋迦牟尼對辯證法的領悟比我和我的前輩黑格爾對辯證法的領悟還要深刻、豐富、透徹。這個評價是相當高的。我們現在就遇到了釋迦牟尼的辯證法，他現在正在運用辯證法，他衹是沒把它稱爲

辯證法。

整部《金剛經》都在有意無意地運用著高深的、完美的辯證法，但運用的方式很生硬。就像此處的「非法、非非法」，這種表達很生硬、很教條，至少站在當代人的角度來看，很容易讓人迷惑它到底在說什麼？一會兒法，一會兒非法，一會兒非非法，到底是不是法？有點抽像，這就是辯證法。

佛陀和須菩提師徒二人告訴我們，我們後世的眾生對佛陀的種種教導（包含《金剛經》在內），既要重視又要輕視，既要進入又要超出，既要消化又要超越。

「所以者何？一切聖賢皆以無爲法而有差別。」「所以者何？」爲什麼我們要用辯證法來理解佛陀的教導？「一切聖賢皆以無爲法而有差別。」這句話很深奧，這裡的「一切聖賢」不僅指佛家，也不僅指印度，也不僅指釋迦牟尼那個時代，而是在空間上包括東方和西方，在時間上包括過去、現在和未來的所有聖賢。這裡面有聖人也有賢人，聖人在佛家被稱爲「佛」，賢人在佛家被稱爲「菩薩」和「羅漢」。賢人與聖人不同，賢人是正走在通向聖人的路上但還沒完全到達聖人境界的人，賢人還在不斷地成長，等成長到究竟與極致就是聖人。聖人與賢人之間的根本差別在哪裡？「皆以無爲法而有差別」，就是他們的差別在無爲法上：聖人已經徹底「三無」，賢人還在掙扎，還未徹底「三無」。有80%的臣服與接納，你就是80%的賢人；有90%的臣服與接納，你就是90%的賢人；徹底臣服與接納，你就是100%的聖人。掌控就是有爲，你有爲多少，你就距離聖人有多遠：你有10%的掙扎，就有10%的有爲，你距離聖人就有10%；你有20%的掙扎，就有20%的有爲，你距離聖人就有20%……以此類推。

聖人之所以是聖人，因爲聖人徹底地做到了「三無」：無我、無爲、無執；賢人之所以是賢人，因爲賢人只做到了一部分「三無」。我們仔細比較一下古今中外的聖人與賢人，通過他們的言行舉止，能非常明顯地看出，賢人在很多地方還存在一定的有我、有爲、有執。賢人也分爲大賢、小賢：身上「三無」大於「三有」之人謂之大賢，「三有」大於「三無」之人謂之小賢。衹有「三有」謂之凡夫，衹有「三無」謂之聖人。聖人與賢人、大賢與小賢、賢人與凡夫之間的界限是有標準的，數千年來以此標準來判定、甄別聖賢凡夫絕不會錯！「一切聖賢皆以無爲法而有差別」，這是釋迦牟尼給我們的一個相當有效的判別標準，同時也給了我們一個修行的標準。

普通人距離聖人是100%，因爲我們沒有做到一點點無爲。佛家一直提倡一種樂——覺知樂（簡稱禪樂）。你覺醒一分就獲得一分快樂，覺醒本身就是快樂，覺醒之外無快樂。佛家有個比喻，人世間所有的快樂加在一起都不如此樂之一滴，更不用說飲用全部禪之樂。等你經歷禪之樂後，再回過頭來看人間的這些俗世之樂，就會覺得這哪有什麼樂趣，壓根就是在受罪。這有點像唱卡拉OK，別人認爲那是快樂，你在旁邊如坐針氈。人間一切俗樂都類似於卡拉OK，貌似快樂實則煎熬折磨。你現在樂此不疲，不覺得它是煎熬，那是因爲你從來沒嘗過禪樂。你衹要嘗過一次，就有了對比，一旦有了對比，你就會覺得天下的這些事情，突然之間變得難以忍受，你就會覺得那是一場煎熬，沒有一點快樂可言。

禪之樂是什麼樂？就是覺之樂、「三無」之樂、解脫之樂。你衹要做到1%的無我、無爲、無執，你就嘗到1%的樂；當你完全做到無我、無爲、無執，那種輕鬆感就猶如從監獄中被釋放出來的自由感一樣，那種沐浴在陽光下的溫暖感，那種回家了的安全感和踏實感。我不告訴你，你自己嘗一嘗就知道了。假設一個囚徒在監獄中被囚禁了二十年，突然之間自由了，那種快樂，沒有坐過二十年牢的人是無法體會的。你僅僅衹是猜測，沒有力度，也沒有用，如果你真坐了二十年牢，再把你放出來，你纔會有著異乎尋常的理解。你現在吃飽喝足了躺在席夢思床上，假設自己現在在監獄裡，假設三分鐘你就睡著了，第二天睡醒以後說「我自由了」。那种自由是自欺欺人，那种体会和理解太过肤浅。只有真实经过一番彻骨之痛的人，真实经过二十年牢狱之灾后出来的人才会明白，那是切切实实的快乐。

一般人把「三無」想像得很可怕，我都無我了，我都無爲了，我都無執了，那我不是什麼都沒了？感覺如臨深淵，如粉身碎骨，如死了一般黑暗淒涼，那衹是我們的假設和推理。事實上正好相反，當我們做到「三無」時，纔是真的解放，太陽才真正升起，陽光才真正普照大地，囚牢才真正打開大門，我們纔真正回歸家園。

覺醒與無明以能不能切實貫徹「三無」爲標準。這是一個凡聖關，又叫覺迷關。修行人與普通人之間的界限，就看能不能越過這一關。這一關要跨越很難，道理大家似乎都能聽懂，一旦落實到身心言行中，落實到生活中，就不是這麼回事了，你就開始有爲了，就開始控制了，就開始執著了，就開始有自我了。衹有切實貫徹了，你纔是走在覺醒解脫的路上。否則，你僅僅在《金剛經》裡聽了一些空洞的理論，沒有知行合一地貫穿到自己的身心言行之中，那你仍將處在顛倒迷亂之中。爲什麼

你似乎明白了，卻又不願意去切實貫徹執行？這還是因爲你沒有做到100%的信任，也沒有生起建立在信任之上的那份迫切渴望。老師說了衹要做到一分，就有一分覺樂，做到二分，就有二分禪樂，哪怕就沖著這份樂，我也要去貫徹執行。你沒有這份信任，衹是假裝自己聽懂了「三無」，聽懂了禪樂，但事實上你並沒有聽懂，你衹是字面的懂、表面的懂、自欺欺人的懂。真懂者立即貫徹，知行合一，從此以後自覺地、積極地、熱情地、一絲不苟地、始終不渝地在整個身心中、生活中、言行中、修行中、思維中、起心動念中將「三無」貫穿到底。這纔是真懂，這纔叫修行。

修行是要動真功夫的，不是在那裡空談道理。佛陀一輩子厭惡空談學問、空談思想，談得再美好又有何用？死亡一來全部歸零，甚至死亡還沒來，你得個腦血栓就癱瘓歸零了。人還沒死，之前學的這一堆堆的空白理論，就被一個腦血栓給摧毀了，沒有用的。因此，佛陀一直提醒我們要修行。我們明白了什麼道理，就要把什麼道理貫穿於我們的身心言行、起心動念之中。貫穿就是修行，修行就是貫穿。不是說唯有打坐才叫修行。難道打坐之外就不修行了？我們一天坐上一小時，那其他二十三小時怎麼辦？修行就是把我們從《金剛經》中學明白的道理貫穿於身心言行之中，嚴格地把《金剛經》在我們身心言行中活出來。《金剛經》是用來活的，不是用來學的，在生活中、身心中把它活出來，這纔是貫穿《金剛經》。

我們修行就是爲了成聖成賢，因此東方的學問是聖賢的學問。聖賢的學問有兩層含義：

第一層含義是以儒佛道爲代表的東方文化都起源於聖人。佛家起源於釋迦牟尼，釋迦牟尼是聖人；儒家起源於孔孟，孔孟是聖人；道家起源於老莊，老莊是聖人。因此，以儒佛道爲代表的東方文化，無一例外皆起源於聖賢。

第二層含義是東方文化的最高目標是讓所有人成爲聖賢。聖賢文化起源於聖賢，也締造聖賢。締造誰？締造我們這些後世子孫。誰接受此聖賢文化就締造誰、改造誰、提陞誰、塑造誰爲聖賢。

因此，《金剛經》從一開始就強調發阿耨多羅三藐三菩提心的重要性。發成佛之心，發已經是佛之心，發要當聖人之心，而且現在就要當聖人。我們現在就是聖人，就以聖人自居。爲什麼要這樣做？爲了能跟聖賢文明、聖賢教導相應、相胎合。因爲聖賢文明起源於聖賢，要把我們教導成聖賢。如果我們發心成爲聖賢，我們就能和這個文明、這個文化深深地契合上、深深地相應上。有了這樣的發心，再來理

解這個文明體系、這個文化體系、這個智慧體系，就會勢如破竹、事半功倍。因此釋迦牟尼一再地強調發心的重要性，就是爲了引起大家的重視。

佛陀真的很慈悲，不僅在《金剛經》中強調，在別的經典中也一再強調，以致於強調得後來的人都煩了：我知道了，不就是發心嗎？說了好多遍了。就像孩子面對一個嘮叨的母親那樣：都說一萬遍了，好煩！佛陀就是那個愛嘮叨的母親，並不是他喜歡當「碎嘴婆婆」，他之所以一遍一遍地說，是因爲這實在太重要了，不得已才一再地說。因爲衹有真實地發心，我們纔能與聖賢、與聖賢教導的文化有真正的相應和契合。有了這種相應和契合，我們纔能走進、理解、消化這些經典，最終成爲真正的聖賢。很奇怪，有了真實的發心以後再來看《金剛經》《道德經》《南華經》和四書五經，猶如神助，這是我的體會。這跟沒發心之前大不一樣，發了心以後就像有一個神站在旁邊給你解釋，就像上帝在給你解釋一樣，就是冥冥之中有一個聲音在給你解釋。沒發心之前是你在看書，發心以後是神和你一起在看書，就有這樣的感覺。但大家不要迷信化理解，沒有神，這衹是一種比喻，爲了講清楚這個問題，我們借用猶如「神」（或上帝）來幫助大家理解。但好多人都生不起真實的發心，無論佛陀再怎麼講，該不發心照樣不發心。佛陀說我都強調到這個份上了，你還是視而不見、聽而不聞。我能拿你怎麼辦？我衹能一再規勸。你不聽勸，就只好你當你的眾生，我當我的佛，咱倆生活在兩個世界吧！

儒佛道的文化不是用來培養凡夫的，而是用來培養聖賢的。如果你不想當聖賢，就不要學儒、學佛、學道，因爲這不是給你準備的。儒佛道的經典都是給那些誓願成爲聖賢的人準備的學問，包括《金剛經》在內。

《金剛經》是對誓願成佛者講的經典，如果你還沒有誓願成佛，《金剛經》不是給你講的，它不適合你，你跟它沒有心靈上的契合。如果你隨大流趕時髦，抱著一種好奇的心態來學習，學了也沒用，因爲你跟《金剛經》沒有契合、沒有相應、沒有心靈相通。你最多記住了《金剛經》裡的幾句話，這可能是你最大的收穫，除此之外你不可能有收穫。衹有發了成佛之心後，再來理解《金剛經》，你纔會覺得每一個字都那麼具有啟迪，好像就是針對我說的，好像就是爲瞭解決我的重重問題而說的，那個時候，你會感覺到佛陀說的每一個字都像一劑清涼液，沁人心脾、滋潤心田。這纔是從《金剛經》中學出了滋味，這纔是嘗到了《金剛經》智慧的甘露，這樣學經，庶幾近道矣。你不要衹是記住幾個乾巴巴的名詞術語，3歲小孩都能記

住，教鸚鵡久了，鸚鵡都會背《金剛經》，會背有什麼用？會說有什麼用？理解不了、消化不了、融入不了身心言行，沒有任何用。

第八品 依法出生分

「須菩提，於意云何？若人滿三千大千世界七寶，以用佈施，是人所得福德寧爲多不？」

須菩提言：「甚多，世尊。何以故？是福德即非福德性，是故如來說福德多。」

「若復有人於此經中，受持乃至四句偈等，爲他人說，其福勝彼。何以故？須菩提，一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。須菩提，所謂佛法者即非佛法。」

「依法出生分」，「依法出生」是指從法中化生出來，從佛陀的教導中脫胎換骨再生下來，也就是所謂的化生。無論走佛家路線還是道家、儒家路線，甚至是西方基督教的路線，都必須要經歷一次乃至多次脫胎換骨的過程，不經歷脫胎換骨永難入門。脫胎換骨不是形容詞，是真的要脫胎換骨，真的把之前的整個身心全部轉化掉。轉化要有個標準，你走儒家路線就以儒家爲標準；走道家路線就以道家爲標準；走佛家路線就以佛家爲標準。無論哪家學說，都像一個大熔爐一樣，把自己丟進熔爐中歷練一番再出來，這就是「依法出生」。

不經過這麼一個階段，不論學習多少年，你依然是你，不可能有根本性的變化和收穫。有沒有變化和收穫取決於你有沒有從這些教導中歷練一番，脫胎換骨再出來。出來了，就是一個合格的修行人、成就者；沒出來，學一百年、一千年，你還是你，因爲你把學習的過程作爲一個「削足適履」的過程，削佛法之足適自己之履。「依法出生」明確地告訴我們，學習的過程應該是削自己之足適佛法之履的過程。這非常重要。

通俗地說，就是誰跟誰學的問題，是我們跟佛陀學還是佛陀跟我們學？很多人把自己擺在第一位，把自己的主張觀點、思想意識形態、思維方式擺在第一位，努力地把佛陀的教導塞進他的意識形態和思維之中。他的思維像一把刀，不斷地砍削佛法，把凡是不合乎他思想的東西全部剔除、全部砍掉，只把合乎他思想、好惡和意識形態的東西留下來。換一個角度講，他把學習聖賢教導的過程變成餵養和壯大自我的過程，他學得越久，越得不到解脫，越在我執與法執中沉淪下去。所以，不

是所有跟聖賢學習的人都一定是智者或解脫者。事實上，大多數打著學習聖賢旗號的所謂學者和修行人，幹的都是餵養自我、壯大自我的事情，都是背道而馳的事情。越學越愚昧，越學越糾結，越學越沉淪，越學五毒越熾盛，沒有做到「依法出生」。這就是現狀，很悲哀！這一品中每一句話看上去似乎平平淡淡，但都是那麼發人深省，看似平淡實則深奧，所以在無聲處聽驚雷。

「須菩提，於意云何？若人滿三千大千世界七寶，以用佈施，是人所得福德寧爲多不？」須菩提，你怎麼看？若有人用滿滿的三千大千世界的七寶來佈施，此人因此而獲得的福德多不多呢？這裡有兩個詞要解釋一下。

第一個詞是「三千大千世界」。這裡涉及佛家的宇宙觀。佛家認爲，日月所行謂之一世界，差不多相當於一個太陽系；一千個太陽系這麼大的面積合在一起，名曰「小千世界」；三千個小千世界這麼大的面積合在一起，名曰「三千大千世界」；三千大千世界構成一個相對獨立的單元。

爲什麼三千大千世界構成一個相對獨立的單元？因爲佛家有一個說法，一位佛陀可教化的範圍是三千大千世界這麼大的面積。三千大千世界之外，還有無數個三千大千世界。佛家是開放的、無窮的宇宙觀：第一個是開放的：這個三千大千世界和其他三千大千世界之間是暢通無阻的，據說菩薩可以隨時從這個三千大千世界到另一個三千大千世界；第二個是無窮的：到底有多少個三千大千世界？太多了，數不過來。每一個三千大千世界裡都有一位佛來教化這裡的眾生，其教化範圍固定在三千大千世界之內，只負責此三千大千世界內的眾生，不會越界，三千大千世界外的眾生原則上他不管，因爲有別的佛教化，大家各司其職。

我們這個三千大千世界名曰「娑婆世界」，由釋迦牟尼佛負責教導。爲什麼叫娑婆世界？因爲這個三千大千世界相比較其他世界而言，有一個特性：這個世界裡所有的事物都是殘缺不圓滿的。「娑婆」是梵語，翻譯過來就是不圓滿、遺憾、殘缺。所有的事物都充滿了遺憾和殘缺，沒有任何一件事情是圓滿的。我們仔細想想，不是這兒遺憾一點就是那兒殘缺一點，總之它不圓滿。爲什麼不圓滿？因爲這個世界的特性就是不圓滿，我們就生活在一個不圓滿的世界中，所以這個不圓滿浸潤到了每一件事情之中，每一件事情都打上了不圓滿的烙印，充滿了遺憾，因此叫娑婆世界。這個三千大千世界是哪個三千大千世界不重要，重要的是我們能不能找到滿三千大千世界的財寶用來佈施，這纔重要。

第二個詞是「七寶」。七寶是佛家常用的一個概念，把七種寶物放在一起用來佈施。佈施可分爲三類，其中第一類就是財佈施。財物中最好的是七寶，用最好的財物去佈施給誰，具體沒有說。一般來說佈施对象有兩類：第一類是佈施給有需要的眾生，第二類是供養佛。對下叫佈施，對上叫供養，含義一樣，都是給出去。把三千大千世界這麼多的寶物用於佈施，佈施就有回報，這是佛家的一個基本概念「善有善報，惡有惡報」。佈施是一個善行，有善行就一定有善報，善報的結果就是收穫福德。不管你是得福報還是得功德，你佈施出去越多，收穫越多，這是成正比的。你給出去滿三千大千世界的七寶，收回來的肯定是非常非常多的福報與功德。「寧爲多不」的意思是多不多呢？

須菩提言：「甚多，世尊。何以故？是福德即非福德性，是故如來說福德多。」須菩提說，非常多。爲什麼？因爲當我們三輪體空去佈施的時候，我們獲得的福德將無法估量；當我們三輪不空去佈施的時候，獲得的福德是有限的。在這裡，佛陀師徒想用有限的福德來闡明無限的福德。怎樣才能獲得無限的福德？就是在行佈施的時候做到「三無」，就可以獲得無限的福德。「即非福德」的意思是不以佈施和佈施所獲得的福德爲念爲盼，超越之，這樣我們將獲得無限的福德。

「若復有人於此經中，受持乃至四句偈等，爲他人說，其福勝彼。」這裡面有兩個概念：第一個是「受持」，第二個是「爲他人說」。「受持」就是自己遵循教導。「爲他人說」就是不僅自己受持，還要把佛陀教導我們的智慧傳遞給別人，也就是法佈施或智慧佈施。當我們智慧佈施的時候，所獲得的福報勝過用滿三千大千世界的七寶佈施。我們不用把《金剛經》給別人講完，只講其中四句話，所獲得的福報就勝過三千大千世界的七寶佈施了。

釋迦牟尼是一位偉大的詩人，每次講法完畢，他都會把所講內容的核心思想用詩的形式再重新概括一遍。詩在梵文中十分優美，既有文學性又有哲理性，而且高度濃縮之前講的那些話的含義，相當於畫龍點睛。梵文翻譯成漢語後就很難押韻，這就給翻譯家提出了一個難題，是保留它的義損害它的韻，還是保留它的韻損害它的義。中國佛經翻譯家達成了一個共識：留義不留韻，只保留它的含義，一切以含義不走樣爲標準，至於上一句話與下一句話合不合詩韻就不管它了。這就導致梵文中的詩翻譯到漢語中就不是詩了。這種佛家特有的由固定的五字、七字、十字組成的一種類似於詩一樣的文學體裁，叫作「偈子」（簡稱爲偈）。《金剛經》中有四

五處四句偈，其中一處「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來」就是一首偈。即使你只把《金剛經》這四五處偈中的某個偈，向別人講說清楚透徹，使別人領悟遵守，所獲得的功德福報，也遠遠大於你拿滿三千大千世界的七寶來佈施所獲得的回報。

這裡面又衍生出一個概念，印度文化由神話和宗教所構成，浸潤著濃重的神話色彩和宗教色彩。印度人的想像力極爲豐富、極爲發達。因爲談到神話和宗教，你想像力低了不行。比如中國上古時期的神話同樣充滿了想像力：后羿射日，天上有十個太陽，后羿射掉九個，只留下一個太陽，這種想像力是非常豐富的；女媧補天，天漏了，女媧娘娘煉成五彩石，飛到天上放上去……想像力多豐富啊！更大的想像力是還剩下一些五彩石，女媧娘娘隨處一扔就形成了非常美麗的名山大川。我們中國之所以有那麼多的名山大川，那都是女媧娘娘造的。神話一定是建立在豐富的想像力之上的，想像力一定要發揮到極致，若沒有想像力就會顯得死板。印度文化就是把想像力發揮到極致的文化，比我們中國文化還要豐富。當佛教誕生的時候，這種善於想像、奇特而又不可思議的文化特性、思維特性，也滲透到了佛教之中，進入了釋迦牟尼的語言之中。因此釋迦牟尼的語言中處處充滿了巨大的想像力，非常飽滿豐富，在這裡就體現了出來。有人用三千大千世界七寶佈施，獲得了巨大的福報。但釋迦牟尼說還有比這更大的福報。你想一想這麼大的福報，都沒入釋迦牟尼的法眼，他彈指一揮說：不大，這也叫福報？你跟別人講一句《金剛經》，所獲得的福報遠遠大於它，你想像去吧！這個氣魄太大了！佛陀在這個地方埋了一個伏筆，說我不說了，你想像去吧！這是一種修辭習慣，這樣的語言習慣衹能誕生在印度，不可能誕生在中國的四書五經裡。孔子斷然不會說：你衹要跟別人講一下溫良恭儉讓，哪怕講一次，你獲得的福報比地球還要大三倍。孔子不會用這樣的方式來表達，但釋迦牟尼會。在這裡你不要著實了來理解，要用一種浪漫的情懷、詩人般的情懷來理解。你不要較真銀河系的七寶是多少，那你就太迂腐了。你要浪漫一點，就像李白寫的「黃河之水天上來」，你不要去較真，去研究它是不是真的從天上來，經過我的研究和調查它是從青海來的，這就沒意思了。這是詩，詩有詩的特點，你不能拿科學來衡量詩。黃河起源於青海，這是地理學；黃河起源於天上，這是一句詩。兩者都對，兩者之間沒有可比性，不能拿這個反對那個，拿那個反對這個。「黃河之水天上來」是不是就否定了「黃河起源於青海」？沒有否定。這是文學和地理學兩個世界

的事情，不能相互混淆。這衹是一種比喻、一種象徵和浪漫的手法。

「何以故？須菩提，一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。」「皆從此經出」，「此經」指《金剛經》。《金剛經》是闡明般若的經典，金剛就是般若，一切佛從《金剛經》出就是從般若出。般若在佛家被比喻爲佛之母。一切佛自般若出，就像一切人由母親生出來一樣。佛的母親就是般若，我們融入般若中，從般若中化生出來就成佛了，因此一切佛視般若爲母，皆自般若出，皆從此經出。「一切」有兩重含義：第一，從空間上講，無論是哪個國家的人，要想成佛，都必須從般若中出，別無他途；第二，從時間上講，不管是過去佛、現在佛，還是未來佛，所有人要想成佛，都必須融入般若並從般若中化生，通俗地說，得法報化三身圓滿，因爲般若就是三身，三身就是般若。空間和時間加在一起，謂之「一切」。

「一切諸佛」又暗含著釋迦牟尼從來沒有認爲自己是獨一無二的。他反覆強調，眾生皆能像我一樣成佛，眾生都是未來佛。釋迦牟尼說我是現在佛，我之前有數不勝數的過去佛，我之後也將有數不勝數的未來佛。很多人一說未來佛，就認定是彌勒佛，不是的。這個未來佛不單指佛教中所說的彌勒佛，包括我們在內都是未來佛，眾生都是未來佛，彌勒佛衹是個像征，所有人都是彌勒佛，都是未來佛。因此釋迦牟尼在這個地方使用的是諸佛，一切過去、現在、未來佛，以及佛所證悟到的無上正覺，皆從《金剛經》中出，範圍再大一點，皆從般若經中出，皆從般若中出。

「須菩提，所謂佛法者即非佛法。」這句話的意思是說我們要用辯證法的態度去對待佛法。這裡又遇到了辯證法。佛法是佛的教導、佛的學說、佛的智慧體系。對待佛的智慧體系要用辯證法的態度：既要重視它，又要輕視它；既要進得去，又要出得來；既要消化它，又要超越它。佛家認識到了辯證法，對辯證法領悟得非常深。儒家和道家也有辯證法，但儒家和道家對辯證法的理解領悟，無論在深度、廣度和透徹程度上都遠遠不及佛家。就連辯證法的集大成者馬克思本人都不得不服膺釋迦牟尼，說釋迦牟尼對辯證法的理解領悟，舉世無雙最爲精妙。佛家對辯證法領悟得很深，但表達得很拙劣，有點像個嘴笨的聰明人，什麼都懂，卻說不出來，因爲他不善於表達。佛家的這種表達方式使後世人在文字上產生了很多糾結和誤會。其實，「所謂佛法者即非佛法」這類話貌似複雜，你一旦把它弄通透了，其實一點都不複雜。

第九品 一相無相分

「須菩提，於意云何？須陀洹能作是念，我得須陀洹果不？」

須菩提言：「不也，世尊。何以故？須陀洹名爲入流，而無所入，不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹。」

「須菩提，於意云何？斯陀含能作是念，我得斯陀含果不？」

須菩提言：「不也，世尊。何以故？斯陀含名一往來，而實無往來，是名斯陀含。」

「須菩提，於意云何？阿那含能作是念，我得阿那含果不？」

須菩提言：「不也，世尊。何以故？阿那含名爲不來，而實無不來，是故名阿那含。」

「須菩提，於意云何？阿羅漢能作是念，我得阿羅漢道不？」

須菩提言：「不也，世尊。何以故？實無有法名阿羅漢。世尊，若阿羅漢作是念，我得阿羅漢道，即爲著我、人、眾生、壽者。世尊，佛說我得無諍三昧，人中最爲第一，是第一離欲阿羅漢。世尊，我不作是念，我是離欲阿羅漢。世尊，我若作是念，我得阿羅漢道，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。以須菩提實無所行，而名須菩提，是樂阿蘭那行。」

「一相無相分」，這品經文比較難以理解，因爲這些術語全是從梵文音譯過來的，讀起來讓人覺得十分陌生，不知道在說什麼。這一品是佛陀和須菩提在討論羅漢的四個次第或四個階段：初果須陀洹（又叫入流果、預流果或七還果），第二果斯陀含（又叫一還果），第三果阿那含（又叫不來果），第四果大阿羅漢果（簡稱羅漢果）。「果」指成果、果位，有階段、成就、造詣之義。跟隨小乘佛法的教導修行，能修成「羅漢」，「羅漢」是「阿羅漢」的簡稱，梵文意譯爲：應供、殺賊、無生。

应供：你只要得罗汉四个果位中的任何一果，哪怕是最低级别，从此以后你就可以不需要耕种和劳动了，因为你获得了一种资格，拥有了一个身份——应供。

殺賊：這個「賊」指心中之賊。王陽明一生多次剿匪，他得出了一個結論：

「破山中賊易，破心中賊難。區區翦除鼠竊，何足爲異。若諸賢掃蕩心腹之寇，以收廓清平定之功，此誠大丈夫不世之偉績。」（《王陽明全集》）他認爲山中之賊再狡猾，都狡猾不過我們的心中之賊，內心的匪患那纔叫難以剿除。羅漢說，難以剿除我也剿了，貪、嗔、癡、慢、疑全部剿殺乾淨，這叫殺賊。

無生：無生是不生不滅，跳出三界之外，停息六道輪迴。

「須菩提，於意云何？須陀洹能作是念，我得須陀洹果不？」

須菩提言：「不也，世尊。何以故？須陀洹名爲入流，而無所入，不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹。」

第一果：須陀洹果，梵文意譯爲七還果。七還果在當世不能解脫，必須再投胎繼續修行，如此七次才能獲得解脫，這是羅漢的第一果，是羅漢中的最低檔次，也意譯爲入流果，入聖人之流簡稱「入流」，因此在這裡須菩提言：「須陀洹名爲入流」。

得七還果後，心中能不能有沾沾自喜的念頭：經過這麼多年的努力，我終於證得七還果了，我終於躋身聖人行列了！須菩提明確地說：「不也，世尊。」爲什麼不可以這樣想呢？其實無所謂入不入、出不出。不入就是不執著、不糾纏。如果能從色、聲、香、味、觸、法中剝離出來，才叫入聖人之流；如果還不能從中剝離，那就連入流都沒有，就是個凡夫。凡夫與初果羅漢的差別在哪裡？就是能否從色、聲、香、味、觸、法中剝離出來。

眼見謂之色，耳聽謂之聲，鼻嗅謂之香，舌嘗謂之味，身感謂之觸，意思謂之法（此處之「法」指精神構思、推理、概念、情緒、記憶、思維、意識形態等，與佛法之「法」完全不同）。「不入色、聲、香、味、觸、法」，即不執著，不陷溺於其中。

「須菩提，於意云何？斯陀含能作是念，我得斯陀含果不？」

須菩提言：「不也，世尊。何以故？斯陀含名一往來，而實無往來，是名斯陀含。」

第二果：斯陀含果，又名一還果，死後還要來人間投胎一次。他已是聖人，可以超越六道了，衹要消業還債來一世就可以了。

「須菩提，於意云何？阿那含能作是念，我得阿那含果不？」

須菩提言：「不也，世尊。何以故？阿那含名爲不來，而實無不來，是故名阿

那含。」

第三果：阿那含果，又叫不還果，一次都不來了。初果、二果聖人因爲還有輕微的煩惱存在，還會被煩惱牽引著來到世間七次乃至一次繼續修行和消業。三果聖人可以在禪定中躲過六道輪迴，不再來了。是不是真的不來了？「而實無不來」，不是他不願意來，也不是他不想來，是他來不了了，他不能來。如果不小心再來，他所有的道行都將消失，什麼都會忘掉，又會成爲一個普通的凡人。

「須菩提，於意云何？阿羅漢能作是念，我得阿羅漢道不？」

須菩提言：「不也，世尊。何以故？實無有法名阿羅漢。世尊，若阿羅漢作是念，我得阿羅漢道，即爲著我、人、眾生、壽者。」

第四果：阿羅漢果。阿羅漢果是羅漢道的最高果位，到了阿羅漢果，就更是可以不來人間。「實無有法名阿羅漢」，連佛法都不存在，阿羅漢當然不存在。

修行變成聖人後，如果你念念不忘自己是聖人行不行？佛陀說不行，須菩提說也不行。如果你念念不忘自己是聖人，你就開始墮落了，你必須要忘掉。忘掉不是謙虛，兩者有本質差別：謙虛是你內心知道自己很厲害，但你對外假裝自己不厲害；忘掉是你從內心深處不認爲自己厲害。以羅漢爲例，當你記住自己是七還果時，你只不過是七還果聖人；當你從內心深處忘掉自己是七還果聖人，你就不再是七還果聖人了。爲什麼？因爲忘掉的同時你已經升級變成一還果聖人了。當忘掉自己是一還果聖人，你又升級爲不還果聖人了。這有點像留級，你這一級沒畢業就需要留一級再好好學，如果你再不及格就再留一級，不斷地來就是不斷地留級，來多少世你就留多少級。七還果需要留七次級；一還果衹需要留一次級；不還果一次級都不用留，此生就解脫；大阿羅漢果自度圓滿，自己度自己已經圓滿，不需要在自己身上再下功夫，已經徹底解脫而且神通無礙。凡是大阿羅漢全部有驚世駭俗的神通。佛陀的十大弟子全部達到了大阿羅漢的境界。

到了大乘佛法出現的時候，修行上發生了變化，可以越過羅漢直接從菩薩起步開始修行；到了像《金剛經》這樣的終極經典出現的時候，連菩薩的修行也不需要了，直接從佛上起步。因此，佛家的修行起點有三個。

第一個次第是小乘佛法羅漢道的修行次第。從凡夫起步，一點一點往上修到大阿羅漢。

第二個次第是大乘佛法菩薩道的修行次第。從菩薩起步，從一地、二地菩薩慢

慢地往上修，最後修到十地菩薩。

第三個次第是終極覺醒成佛的修行次第。起步直接告訴你佛的境界是什麼，起點就是佛，然後向你展開佛的世界，把門打開讓你融進去、領悟進去，在佛的境界上不斷深化、強化。該修行次第的經典著作主要有：以《金剛經》《法華經》《涅槃經》爲代表的大乘經典，以《大日如來經》《金剛頂經》《蘇悉地經》爲代表的密宗經典及很多高僧論著，還有《普賢王如來經》《孔雀明王經》《大光明經》《獅子吼經》《勝樂金剛經》《時輪金剛經》《密集金剛經》《大威德金剛經》《大威德金剛廣經》和《大威德金剛略經》等經典。這些經典很多是我們內地人沒聽說過的。因此，我們現在學習的《金剛經》的起點非常高，高到起步就站在佛的肩膀上起步。

「世尊，佛說我得無諍三昧，人中最爲第一，是第一離欲阿羅漢。世尊，我不作是念，我是離欲阿羅漢。世尊，我若作是念，我得阿羅漢道，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。以須菩提實無所行，而名須菩提，是樂阿蘭那行。」

「佛說我得無諍三昧」，「我」指的是須菩提，須菩提是羅漢，「無諍三昧」顯然指羅漢的無諍三昧。「人中最爲第一」，意思是須菩提把羅漢的無諍三昧發揮到了極致。你天天在他耳邊絮叨，他能保證半句都聽不進去；你天天在他面前做一些勾引他的事情，他眼睜著就是沒看到眼裡去。無論你對他說什麼、做什麼、展現什麼，他都視而不見、聽而不聞，他已經達到了「人中第一無諍三昧成就者」。達到了這樣的境界也是值得炫耀的事情，但須菩提沒炫耀，不執著於自己是「第一離欲阿羅漢」。

「阿蘭那」是清淨修行，「阿蘭那行者」是清淨修行者。須菩提是一個特別喜好清淨修行的樂阿蘭那行者。如果他是一個對自己取得了一點小成果便沾沾自喜、念念不忘、四處顯擺、處處強調的人，佛陀就不會讚美他是一個清淨的修行者。

這一品主要說羅漢，羅漢要想由低級向高級前進，唯一的方法就兩個字：忘掉。這裡說的還是無我、無爲和無執在羅漢階層中的運用，或者說在小乘佛法中的運用。「佛說我得無諍三昧」，「三昧」的字面意思是正確的禪定（簡稱正定），延伸之意是獲得某種成果。「無諍三昧」就是獲得了無諍的境界、無諍的成果。其實這個不難，不就是無諍嘛，打死我都不說話不就進入無諍三昧了嗎？無諍三昧有羅漢無諍三昧、菩薩無諍三昧和佛無諍三昧三種。

第一種是羅漢無諍三昧。這是消極無諍三昧。羅漢有個別名叫「離欲」，離開種種世俗的慾望；羅漢還有個別名叫「擔板漢」，就像在背後背著一塊木板。爲什麼要背著木板？因爲他要用這塊木板把自己與世俗隔離開來。木板是個形容詞，不是說他真的背著一塊木板，而是好像有塊無形的木板隨時在他身邊，把他與世俗隔離開來。他五官的每一官裡都有一塊木板，比如他的眼光裡有一塊木板擋住了他的視線，他好像在看著你，其實他視而不見，沒在看著你。不僅他的眼睛是這樣，五官都是這樣，因此叫「擔板漢」。他的道行从哪里来？从隔离中来。他对世俗采用的是鸵鸟态度，既然酒色财气引发人堕落、愚昧和颠倒，那就采用逃避的态度，弄个板子把它挡住，挡久了，不接触它们了，慢慢地身心就清净了。这种教导能让人获得解脱，但只是个体性的解脱，而且要建立在一个严格的前提下——在板子竖直、竖坚固了的前提下，他躲在板子后面参禅、打坐、修行，慢慢地就由七还果到一还果、不还果、大阿罗汉果。

這樣他就有了一個致命的缺點，他隨時擔著一塊木板不願意放下，一旦放下或拆掉這塊木板，把他與世俗打通，他的道行就沒了。這有點像在陰暗中長大的動物突然之間暴露在陽光下，無法適應，瞬間就會死亡。拆掉木板的那一天就是他毀滅的那一天，他所有的修行成果，不管是一果、二果、三果，還是大阿羅漢果，瞬間會被紅塵摧毀。紅塵的力量有多大，誰的體會最深？羅漢對世俗的力量體會最深，也最爲畏懼。羅漢也是有恐懼的，他不恐懼生死，因爲他已經超越了生死；他不恐懼煩惱，因爲他已經把內在的五賊（五毒）全部趕盡殺絕了。內在的他都不怕，他躲在山洞中遠離世俗時都沒問題，但他怕外在，怕世俗。一旦把羅漢從山洞里弄到聲色犬馬的世俗中，紅塵滾滾三天，就要了他的命了，他所有的道行都會被摧毀，他會比凡人更墮落，因此羅漢永遠不敢拆掉木板。

羅漢的無諍是擔板無諍：世俗中的聲色犬馬無論你再怎麼說，我眼睛閉得緊緊的就是不睜眼，耳朵捂上就是不聽，咱倆無諍了吧？這個無諍是極度消極的無諍。這顯然不行，一味地迴避並沒有徹底消除一切爭訟。很顯然，羅漢的修行還不夠圓滿，如果圓滿了就不會是這樣，因此，佛陀還要接著往上教導。

第二種是菩薩無諍三昧。菩薩通達一切智慧、一切法門，知道世俗間一切爭訟，最後歸納追溯一下它們的起源，肯定起源於自我和五毒。菩薩對自我和五毒有著異乎常人的理解和洞察，因此菩薩通達一切爭訟的本質，因爲通達本質而能熄滅一切爭訟。熄滅是因爲無論什麼爭訟來到菩薩面前，他都能一眼看穿，一語中的揭破真相：這些爭訟就起源於你強烈的自我，因爲自戀所以容不下別人，又不好意思直接說容不下別人，就找了那麼多的

藉口，披上重重外衣。其實這些外衣都是假的，你說了那麼多話，繞了那麼多彎都是廢話，本質就是你容不下別人。菩薩一下子就把這個本質揭露出來了，用積極的方式使這些爭訟、誤解、糾葛隨之消失、平息，這叫菩薩無諍三昧。

第三種是佛無諍三昧。佛採用的方式既不是消極的，也不是積極的，而是超越的，通過無我、無爲和無執，讓一切爭訟自己消亡，這種方式更加高明。用一首詩可以表達：「秋風落葉亂成堆，掃盡還來千百回。一笑罷休閑處坐，任它落地自成灰。」

秋天風一吹，落葉在秋風中紛紛灑灑飄落下來，飄到地面上亂堆著。如果你是一個清潔工，你就要把這些亂堆的落葉掃掉，掃完回頭一看又落滿了，你再使勁掃，掃完它又來了，你永遠都掃不完。面對這種永遠也掃不完的情況，怎麼辦？乾脆採用下一個辦法，大笑一聲罷休不掃了，找個地方閑坐去，任由這些落葉落到地上，時間久了，它們自然就化成灰，不就不用掃了嗎？你就這麼看著，它們就沒了，化作春泥更護花。這就是佛的無諍三昧。

有人的地方就有是非，有是非的地方就有爭訟。有一個人，他跟自己爭訟；有兩個人，他們相互爭訟；有三個人，就打起來了。你解決一次，過了兩天又打，你永遠解決不完。人類不會消停：人與人之間，家庭之間，民族之間，國家之間，整個地球都在吵。你即使有菩薩的智慧，能夠一語揭破一切爭訟的本質，但還是沒從根本上解決問題，仍然不是究竟之道。佛的無諍三昧纔是究竟之道。爭訟就像秋天無休無止的落葉一樣，掃一掃是菩薩的行爲，掃掉一茬再來一茬，掃之不盡，我們要換成佛的方式，任它落地自成灰。

如果每個人的心性不往上提陞，人世間所有的爭訟都不可能徹底解決。徹底解決種種誤解和爭訟最好的辦法就是我們都成佛。當我們成佛後，般若徹底彰顯，所有的真理和真相如觀掌紋般地呈現在我們面前，這個時候所有的誤解和爭訟就會自發地遠離我們，我們拿著放大鏡加顯微鏡找都找不著。所以孔子從來沒有爭訟，都是別人跟孔子爭，耶穌也沒有，佛陀也沒有。我們凡夫才有種種爭訟，因有自我纔有爭訟，因有五毒才有爭訟。衹要自我和五毒不解決，人類的爭吵、廝打永遠解決不完。因此，《金剛經》是終極之經、經中之王，它教導我們的都是解決問題的終極辦法、究竟辦法、圓滿辦法。

這一品是須菩提以他自己的實際情況爲例，來說明一個修行者即使到了羅漢的四個境界，也不應該執著、自戀、沾沾自喜，而應該把無我、無爲、無執貫徹到每一個言談舉止、每一個修行境界之中。這一品就表達這麼個意思。

第十品 莊嚴淨土分

佛告須菩提：「於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不？」

「不也，世尊。如來在然燈佛所，於法實無所得。」「須菩提，於意云何？菩薩莊嚴佛土不？」

「不也，世尊。何以故？莊嚴佛土者則非莊嚴，是名莊嚴。」

「是故，須菩提，諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。須菩提，譬如有人身如須彌山王，於意云何？是身爲大不？」

須菩提言：「甚大，世尊。何以故？佛說非身是名大身。」

「莊嚴淨土分」，淨土不完全是佛家概念，在佛教之前，印度教、耆那教等宗教已經盛行淨土思想。在佛家，「土」指的是區域，淨土又稱佛土、淨國。此處的「土」字特別容易讓人產生誤讀，它衹是一個比喻，用現在的話說叫生命世界，佛土就是佛的生命世界。佛三身圓滿、三身清淨，佛的世界也是清淨的，因此叫淨土。淨土是相對於穢土而言的，我們人類所居住的娑婆世界是穢土，但又不完全是穢土，因爲娑婆世界也有聖人居住，聖人居住的地方是清淨的，所以娑婆世界是凡聖同居土，既不完全是淨土，也不完全是穢土。還有比娑婆世界更加糟糕的世界，那裡沒有聖人衹有凡夫，那就完完全全是穢土。

淨土分爲三類：與化身有關的稱作化身淨土，與報身有關的稱作報身淨土，與法身有關的稱作法身淨土。

法身和法身淨土是一回事；報身和報身淨土則不完全是一回事，報身淨土相當於報身生活的世界、生活的區域；化身淨土是我們這個現象世界，但又不完全等於我們這個現象世界。當我們把現在這個粗重身轉化成清淨化身，外面的世界就會隨之轉化。要注意的是，外面的世界是自動隨之轉化，而不是我們刻意要去轉化。我們衹需負責轉化自己的身心，外面的世界就會配合我們隨之轉化：我們的身心轉化一分，外面的世界就會轉化一分；如果我們的身心全部轉爲化身，外面的世界反映在我們的五官中，我們所看到、聽到、觸及到和感受到的就處處是快樂、處處是光明、處處是圓滿，這個世界就會變成春色滿園的清淨無染的世界，這就是化身淨土。就像化身暗含在我們這個粗重身之中

（未轉化前是粗重身，轉化後就是化身）一樣，化身淨土同樣也暗含在我們現在所看到的現象世界之中（身心轉爲化身，外在世界就轉爲化身淨土）。

我們衹能說暗含著，還沒有彰顯出來。爲什麼？因爲我們缺少看到化身淨土的眼睛乃至身心。當我們的身心淨化到可以看見它的時候，它就呈現出來，呈現在我們的眼、耳、鼻、舌、身面前，也包括呈現在我們的意識中。那時候意識中所呈現的一切都是舒適、愉悅，而不是黑暗、顛倒、混亂。我們看到山，山會給我們帶來快樂；看到水，水也會給我們帶來快樂，聽到水聲會給聽覺帶來無窮快樂，手觸到水會給觸覺帶來無限快樂。這時的山還是那個山，又不是那個山了；水還是那個水，又不是那個水了。到底它是什麼山、什麼水，等你到了化身自然會明白，現在跟你說不清。總之，眼、耳、鼻、舌、身、意觸及到的外界，返回來的全是清淨、圓滿和快樂，這就叫淨土。

「莊嚴淨土」，「莊嚴」是個修飾詞，相當於錦上添花，莊嚴也暗含著神聖之意。淨土本來已經很美妙了，「莊嚴淨土」是在這個基礎上進一步完善，使淨土更加神聖。

佛告須菩提：「於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不？」

「不也，世尊。如來在然燈佛所，於法實無所得。」

「如來」指佛陀自己。「然燈佛所」的「然」是通假字，通「燃」。按佛家說法，無量大劫前有一佛名曰「燃燈」。那時地球還沒形成，燃燈佛在哪裡？對於很多宗教性的傳說，我們不能太當真。比如動輒以劫來計算時間，從放滿芥子的城中每一百年取走一粒芥子，取完一座小型城市的芥子所需時間稱「一小劫」，一座中型城池的稱「一中劫」，一座大型城池的稱「一大劫」。此類比喻，我們要作文學化理解，就像理解李白的「黃河之水天上來，奔流到海不復回」的意境一樣，不要去追問水是不是真的從天上來，這就有點畫蛇添足了，顯得太迂腐了。同理，也不要去追問燃燈佛到底在哪裡，生卒年何時，暫且假設有一位燃燈佛，佛陀未成佛之前的某一世，曾在燃燈佛座下修行學法。

佛陀問須菩提：「我當年在燃燈佛座下學法，燃燈佛有沒有教我一些佛法？」按常理來講，我跟佛學習，佛當然要教我一些佛法。但須菩提的回答正好相反：「佛陀您在燃燈佛那裡並沒有學到佛法。」這就從根源上否定了釋迦牟尼接受過他師父的教導。

釋迦牟尼到底在燃燈佛那裡有沒有得到佛法？如果沒有得到佛法，他是如何成佛

的？如果得到了佛法，爲什麼須菩提斷然否定？既然拜師，燃燈佛肯定給予了釋迦牟尼很多教導。他表達的真實意思是燃燈佛給了我很多教導，但我消化以後拋棄了。要注意的是，他不是未消化就拋棄，而是消化後才拋棄。未消化前拋棄叫「孺子不可教」，消化以後再拋棄才叫「上根器」。佛陀顯然屬於第二類中的天才之列，無論教什麼，他都能很快吸收、消化、領悟，領悟以後就捨棄掉了，因此才有「無法可得」一說。這裡應該表述爲「我得到了，但沒有執著於它」才更容易理解。不知道是翻譯出了問題，還是當年的對話就是如此，現在已無從考證。無論如何，這樣表述都容易讓人誤解，好像他當年真的一個字都沒學。這也說明《金剛經》的文字並非完美，可能是娑婆世界的原因，這個世界沒有什麼是完美的，因此連《金剛經》都不完美了。

「須菩提，於意云何？菩薩莊嚴佛土不？」

「不也，世尊。何以故？莊嚴佛土者則非莊嚴，是名莊嚴。」

佛土本來就很神聖，莊嚴是錦上添花，在神聖的基礎上更加神聖。所有的菩薩都是未來之佛，差一步半步就是聖人。這樣的人越多，這個國度越顯得神聖。

中華民族是個偉大的民族，每當我們提到祖國母親立即就有一種自豪感——她有五千年文明史。而她之所以偉大，是因爲我們歷代傑出的中華兒女共同創造了璀璨的民族文明。偉大就是莊嚴，如果一個國家誕生了很多思想家、學者，這個國家是不是很神聖、很偉大？當然神聖，當然偉大。就因爲有這麼多的思想家、學者存在，使得別的國家不可小覷這個國家，每次提到這個國家都會仰視和肅然起敬。這種仰視和肅然起敬就叫莊嚴佛土。按常規說法，菩薩是能莊嚴佛土的，但須菩提否定了這一點。他爲什麼否定菩薩能莊嚴佛土？原因就是：「莊嚴佛土者則非莊嚴，是名莊嚴。」如果這個菩薩覺得自己很了不起，覺得國家之所以偉大是因爲有我在，那麼這個菩薩不但沒有爲我們偉大的民族增光添彩，反而在給我們偉大的民族抹黑。正確的做法是偉大但又不以偉大自居。

孔子在世的時候，他的弟子和一般民眾已經把他視爲聖人。有一次，孔子說：「我哪裡是什麼聖人？其實我衹是好學罷了，學習時不知疲倦，不像一般人學幾天就厭倦了；再就是教導弟子比較勤快，弟子半夜有問題我都會爬起來回答，不然晚上睡不著覺。我就這兩個小優點，不足掛齒，我哪敢以聖人自居。」他的弟子子貢說：「學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣！」（《孟子・公孫丑上》）這句話翻譯過來就是：「您既是仁者又是智者，仁智您都達到了圓滿狀態，因此我們都認定您是聖人。」

雖然是聖人，但不以聖人自居自傲，這纔是真莊嚴國土。如果你有一點小成就便沾

沾自喜、依恃自大，那你那點小成就也因爲你的驕傲而被自己抹去了，並沒起到莊嚴國土的作用。這就是佛陀和須菩提師徒二人要表達的意思，他們並沒有否定菩薩的價值和意義，衹是說菩薩不可以貢高我慢，不可以自大自戀。即使你是接近於佛的菩薩，也要忘掉它。因爲衹有忘掉它，你纔有可能前進，一旦你沾沾自喜就會原地踏步，沒法再前進了。

「是故，須菩提，諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心」，前面解釋過，「諸菩薩摩訶薩」是倒裝句，意思是大菩薩們。「應如是生清淨心」，什麼樣的心才叫清淨心？清淨心是相對於污染心、虛妄心而言的。很多人把清淨心理解爲腦子裡沒有一個念頭，衹要有念頭，心就不清淨。這完全是誤解。沒有念頭不成傻子了？有我、有執、有爲之心是妄心、顛倒心、污染心、俗心、勢利心；無我、無爲、無執之心是清淨心。清淨心不等於腦子裡一片空白，不去思維，重要的是在什麼樣的背景下思維：在無我、無爲、無執背景下的思維就是清淨心；在有我、有執、有爲背景下的思維，哪怕思維的是好事，也是污染心，因爲這個好的念頭被污染了。「應如是生清淨心」意爲菩薩應該在無我、無爲、無執下任運思維，這個時候無論產生什麼概念、什麼思想學說都是可以的。這裡並不是不准許有「心」。有「心」就是有思維、有觀念乃至有學說、有體系。大菩薩是人間的智者，有自己的一套思想體系、學說，教導弟子也有一套獨特的方法、途徑和次第。無論有多少思想體系、次第法門，衹要將「三無」貫穿其中就是正確的。

「不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。」「住」是執著，意思是不應生自我、執著之心。佛家的法和心，要根據上下文來理解。前面講的「如來昔在然燈佛所，於法有所得不」的「法」和這裡的「法」不是一回事。前者的「法」是教導，後者「色、聲、香、味、觸、法」的「法」是常人思想中的種種念頭、意識形態、思維方式等，即常人的私心雜念統名曰「法」。我们不应执著于常规的「色、聲、香、味、觸、法」而生心。

「應無所住而生其心」，在無我、無爲、無執下，無論產生什麼樣的思想觀念都是正確的，我們不要有任何控制，放任思想去奔馳，沒有一點問題。當年六祖慧能大師就是聽到這句「應無所住而生其心」而頗有領悟，爲他以後在五祖弘忍大師那裡大徹大悟打下了基礎。《六祖壇經》記載：

原文：慧能嚴父，本貫范陽，左降流於嶺南，作新州百姓。此身不幸，父又早亡，老母孤遺，移來南海，艱辛貧乏，於市賣柴。時有一客買柴，使令送至客店，客收去，

慧能得錢，卻出門外，見一客誦經，慧能一聞經語，心即開悟。

譯文：「慧能的父親，原籍范陽，後來因事遭貶被流放到嶺南地區，從此成爲新州的普通百姓。慧能自幼不幸，父親很早離開人世，留下孤兒寡母相依爲命，後來又遷移到南海。由於家境貧寒，慧能只得每日進山打柴，擔到集市賣掉，以此維持生計，勉強度日。有一天，有一位客人買了慧能的柴，讓慧能送至客房，送達後，客人收了柴，慧能得了錢後走到門外，剛好見到一位客人正在誦讀佛經。慧能一聽客人所誦之經文，心中立刻頓然開悟。

（解讀：六祖此時有所悟，但並非大徹大悟。）

原文：遂問客誦何經，客曰《金剛經》。復問從何所來，持此經典。客雲，我從蘄州黃梅縣東禪寺來。其寺是五祖忍大師在彼主化，門人一千有餘。我到彼中禮拜，聽受此經。大師常勸僧俗，但持《金剛經》，即自見性，直了成佛。慧能聞說，宿昔有緣，乃蒙一客，取銀十兩與慧能，令充老母衣糧，教便往黃梅，參禮五祖。

慧能安置母畢，即便辭違，不經三十餘日，便至黃梅，禮拜五祖。

譯文：慧能就問這位客人誦讀的是什麼經典，客人說是《金剛經》。慧能又問客人從什麼地方來，如何獲得這部經典？客人說他從蘄州黃梅縣東禪寺來，五祖弘忍大師在那裡主持並弘揚佛法教化眾生，門下弟子達一千多人，他在東禪寺拜謁了弘忍大師，聽聞領受了這部佛經。弘忍大師常常勸誡僧人和在俗之人，指示衹要依《金剛經》所講來修行，就能識見自心佛性，直接了悟成佛。慧能聽了客人的這番話，覺得自己與佛法宿世有緣。正好承蒙一位客人取了十兩銀子給慧能，囑咐慧能用此銀子安頓好母親的衣食生活之所需後就去黃梅縣東禪寺參拜五祖弘忍大師。

慧能安置好母親後，便辭別母親北上奔赴黃梅。不到三十天的時間，慧能便抵達了黃梅，見到了五祖弘忍大師並向他致禮參拜。

原文：祖問曰：「汝何方人，欲求何物？」

慧能對曰：「弟子是嶺南新州百姓，遠來禮師，惟求作佛，不求餘物。」

祖言：「汝是嶺南人，又是獦獠，若爲堪作佛？」

慧能曰：「人雖有南北，佛性本無南北，獦獠身與和尚不同，佛性有何差別？」五祖更欲與語，且見徒眾總在左右，乃令隨眾作務。

慧能曰：「慧能啟和尚，弟子自心常生智慧，不離自性，即是福田。未審和尚教作何務？」

祖云：「這獦獠根性大利，汝更勿言，著槽廠去。」

譯文：五祖問道：「你是哪里人，到我這裡想求得什麼？」

慧能答對道：「弟子我是嶺南新州的一名普通老百姓，遠道而來，禮拜師父，只想覺悟成佛，別無他求。」

五祖大師說：「你是嶺南人，又是未開化的獦獠，怎麼能成佛呢？」慧能說：「雖然人有南方與北方的地區差別，但人的佛性卻沒有南方與北方的地區差別。我這個獦獠之身雖然和大師不一樣，但我們與生俱來的成佛本性有何不同呢？」五祖還想和慧能繼續交談下去，但因爲看到眾多弟子圍在左右，便讓慧能和大家一起先去幹活。

慧能說：「慧能稟告大師，弟子內心常生出智慧之念，認爲不離自我本性便是成就福田，不知道大師還要讓我幹什麼？」

五祖說：「想不到你這獦獠根基很不錯，稟賦很高！你不必多說了，先到後院馬棚裡幹活去吧。」

（解讀：六祖當初雖只聽聞部分《金剛經》，但自此以後心中常常智慧泉湧，就似太陽不斷照耀大地、照耀一切。他內在的太陽不斷照亮整個身心，整個精神世界沒有一點黑暗。）

原文：慧能退至後院，有一行者，差慧能破柴踏碓。

經八月餘，祖一日忽見慧能，曰：「吾思汝之見可用，恐有惡人害汝，遂不與汝言，汝知之否？」

慧能曰：「弟子亦知師意，不敢行至堂前，令人不覺。」

譯文：慧能退下來到後院，有一個行者，分派慧能幹劈柴舂米的活。如此，慧能一連幹了八個多月。一天，五祖突然看到慧能，便說：

「我考慮到你的見解是很可用的，恐怕有壞人嫉妒而要加害於你，所以那天沒有與你深談，你明白我的用意嗎？」

慧能說：「弟子知道師父的用心，所以從來不敢到前堂大殿上去，以免被別人察覺。」

（解讀：六祖的每句話都讓五祖感到震撼，五祖意識到他是一棵學法的好苗子，於是產生了想保護他的念頭。五祖爲什麼會這樣想？因爲五祖門人弟子上千，其中有人可能會對六祖不利。不要看六祖整天智慧泉湧，但湧的是般若智慧，不是經驗智慧，他來到一群有豐富經驗智慧的人群中，僅靠般若智慧是沒用的。一般來說，般若智慧和經驗

智慧斗的時候，總是經驗智慧勝利。因爲般若智慧是內明，衹能管內在，不能管外在，而經驗智慧是外延智慧，你到社會中去、人群中去，用的都是經驗智慧，包括那些坑矇拐騙都屬於此類範疇。後文多次印證了五祖的想法。）

原文：祖一日喚諸門人總來：「吾向汝說，世人生死事大，汝等終日只求福田，不求出離生死苦海。自性若迷，福何可救？汝等各去，自看智慧，取自本心般若之性，各作一偈，來呈吾看，若悟大意，付汝衣法，爲第六代祖。火急速去，不得遲滯。思量即不中用，見性之人，言下須見。若如此者，輪刀上陣，亦得見之。」

眾得處分，退而遞相謂曰：「我等眾人，不須澄心用意作偈，將呈和尚，有何所益？神秀上座，現爲教授師，必是他得；我輩謾作偈頌，枉用心力。」餘人聞語，總皆息心，咸言：「我等已後依止秀師，何煩作偈。」

神秀思惟：諸人不呈偈者，爲我與他爲教授師，我須作偈，將呈和尚。若不呈偈，和尚如何知我心中見解深淺。我呈偈意，求法即善，覓祖即惡，卻同凡心奪其聖位奚別？若不呈偈，終不得法，大難大難。

五祖堂前，有步廊三間，擬請供奉盧珍畫《楞伽經變相》及《五祖血脈圖》，流傳供養。神秀作偈成已，數度欲呈，行至堂前，心中恍惚，遍身汗流，擬呈不得。前後經四日，一十三度，呈偈不得。

秀乃思惟：不如向廊下書著，從他和尚看見，忽若道好，即出禮拜，云是秀作。若道不堪，枉向山中數年，受人禮拜，更修何道？

是夜三更，不使人知，自執燈，書偈於南廊壁間，呈心所見。偈曰：

身是菩提樹，心如明鏡台。

時時勤拂拭，勿使惹塵埃。

秀書偈了，便卻歸房，人總不知。秀復思惟：五祖明日見偈歡喜，即我與法有緣，若言不堪，自是我迷，宿業障重，不合得法，聖意難測。房中思想，坐臥不安，直至五更。

譯文：一天，弘忍大師召集所有的弟子，說：「世人如何解脫生死是很重要的問題，你們整天只知持戒修善，追求福報，而不知修慧，脫離生死苦海。你們自我本有的佛性如果迷失了，做功德、求福田又哪裡能救你們脫離苦海呢？你們各自回去，運用自己的智慧觀照本心自性，各自做一首體認佛法的偈送來給我看。如果有誰能明白佛法大意，我就傳給他衣缽和教法，他將成爲第六代祖師。你們趕快回去做，

不得遲緩拖延。費心思考分析是沒有用的，因爲能體認自我本心、識見真如佛性的人，隻言片語就能顯現出。像這樣的人，即使在戰場上將刀揮得如輪子飛舞似的剎那瞬息之間，也能見悟得悟。」

眾人聽了吩咐後，退回來相互議論道：「我們這樣的人，沒必要靜心思索花費心力來作偈，就算呈給大師看了，有什麼用處？神秀上座現在是教授師，第六代祖師之位一定是他的。我們這些人冒昧輕易地作偈實在是白白浪費精力。」大家聽了這話，都打消了作偈的念頭，都說：「我們以後追隨著神秀禪師就行了，何必費心作偈呢？」

神秀心中思慮：大家都不作偈呈交大師，是因爲我是他們的教授師，我則必須作一首偈呈交大師。如果不作偈呈交，五祖大師怎麼知道我對佛法的見地是深還是淺。我作偈呈交五祖，如果是爲了求法，那就是好的；如果是爲了獲取六祖的位子，那就不對，同凡夫俗子費盡心機去謀求聖位有什麼差別呢？但如果不作偈呈交，終究不能得法，真是太難了！太難了！

五祖大師的堂前有三間走廊，擬請供奉盧珍在這裡畫《楞伽經變相》和《五祖血脈圖》，用來永久流傳、受人供養。神秀作好偈以後，好幾次想呈送給五祖，但一走到大堂前，就緊張得心中恍惚，全身流汗，想呈交偈子總不成功。前前後後過了四天，共十三次想呈送，都始終沒有勇氣交上去。

神秀心中想：不如我把所作的偈寫到堂前走廊裡，五祖大師看到後，如果稱讚這個偈好，我就出來向五祖大師致敬行禮，說明這是我神秀作的；如果他說這個偈實在不行，那就算我白白在山中修行了這麼多年，枉受大家禮敬，還再修什麼道呢？

當天夜裡三更時分，神秀不讓別人知道，悄悄地自己持著燈燭，將作好的偈子寫在南廊的牆壁上，表明了他對佛法的體認。偈是這樣說的：

身是菩提樹，心如明鏡台。時時勤拂拭，勿使惹塵埃。

神秀寫完偈，便回到自己的房中，全寺上下都不知道這件事。神秀又想：明天五祖看到偈後，如果心生歡喜就說明我與佛法有緣，如果他說這個偈實在不行，那就是我自心仍迷，前世罪業太過深重，不該得到佛法，五祖的聖意真是難以預料。神秀在房中思考，坐臥不安，一直折騰到五更時分。

原文：祖已知神秀入門未得，不見自性。天明，祖喚盧供奉來，向南廊壁間繪

畫圖相，忽見其偈。報言：「供奉卻不用畫，勞爾遠來。經云：凡所有相，皆是虛妄。但留此偈，與人誦持。依此偈修，免墮惡道。依此偈修，有大利益。」令門人炷香禮敬，盡誦此偈，即得見性。

門人誦偈，皆嘆善哉。

祖三更喚秀入堂，問曰：「偈是汝作否？」

秀言：「實是秀作，不敢妄求祖位。望和尚慈悲，看弟子有少智慧否？」

祖曰：「汝作此偈，未見本性，只到門外，未入門內。如此見解，覓無上菩提，了不可得。無上菩提，須得言下識自本心，見自本性。不生不滅，於一切時中，唸唸自見，萬法無滯，一真一切真，萬境自如如。如如之心，即是真實。若如是見，即是無上菩薩之自性也。汝且去一兩日思惟，更作一偈，將來吾看汝偈，若入得門，付汝衣法。」

神秀作禮而出，又經數日，作偈不成，心中恍惚，神思不安，猶如夢中，行坐不樂。

復兩日，有一童子，於碓坊過，唱誦其偈。慧能一聞，便知此偈未見本性。雖未蒙教授，早識大意。遂問童子曰：「誦者何偈？」

童子曰：「爾這獦獠不知。大師言：『世人生死事大。』欲得傳付衣法，令門人作偈來看。若悟大意，即付衣法，爲第六祖。神秀上座，於南廊壁上，書無相偈，大師令人皆誦，依此偈修，免墮惡道。依此偈修，有大利益。」

慧能曰：「我亦要誦此，結來生緣。上人，我此踏碓，八個餘月，未曾行到堂前，望上人引至偈前禮拜。」

童子引至偈前禮拜。慧能曰：「慧能不識字，請上人爲讀。」

時有江州別駕，姓張，名日用，便高聲讀。慧能聞已，遂言：「亦有一偈，望別駕爲書。」

別駕言：「汝亦作偈，其事希有。」

譯文：五祖本來已經了知神秀還未真正入道，還不能識見自心自性。天亮後，五祖請來供奉盧珍，帶到南邊廊下，準備請他繪製壁畫，猛地看到神秀書寫的這個偈，便和盧珍說：「供奉，不用再畫了，勞駕你遠道而來。佛經上說：凡是一切有形有相的東西都是虛幻不真實的。只留下這首偈，讓人們念誦持奉，依照這個偈去修行，可以避免墜入惡道，依照這個偈的道理去修行，會有很大的益處。」於是，

五祖讓門下弟子們焚香敬禮，都來念誦這首偈，可以識見自性。

弟子們依照五祖大師的話去念誦這個偈，都心生歡喜稱讚不已。

五祖當天夜裡三更時分把神秀叫到堂上，問道：「偈是你作的嗎？」

神秀回答道：「確實是我作的，我不敢奢望求取第六代祖師的位置，只希望師父發發慈悲，衡量弟子我是否還有一點智慧？」

五祖說：「你作的這個偈，還沒有認識到本性，你只到了門外，還沒有登堂入室。依照這樣的見解，要想獲得無上的覺悟，是不可能的。無上菩提必須言下就能認識自己的本心，見到自己的本性是不生不滅的，並能於一切時中，唸唸都能見到自己的真心本性，萬法無滯無礙。祇要能認識真如自性，自然一切法皆真，一切境界亦自如如不動而無生無滅。這如如不動之心，就是離絕人我、法我二執而顯現的真實。若是這樣見得，即是無上菩提的自性了。你姑且先回去再思考一兩天，作一個新的偈給我看。如果重寫的偈表明你真的入門了，我就將衣缽傳給你。」

神秀向五祖行禮後退出來。又過了幾天，神秀仍然沒能作成偈，心中整天恍恍惚惚，精神不安，猶如在夢中一般，行住坐臥都悶悶不樂。

又過了兩天，有一個童子，從碓坊前經過，口中唱誦著神秀所作的偈。慧能一聽就知道這個偈還沒有認識到本心自性。慧能雖然從未蒙受過點化指導，但心中早已認識了佛法的大意。於是就問童子：「你念的是什麼偈啊？」

童子說：「你這獦獠有所不知。五祖弘忍大師說：『世上眾生脫離生死苦海是亟待解決的大問題。』他要傳授衣缽和教法，讓弟子們各寫一個偈給他看。如果誰悟得佛法大意，就傳衣缽給他，讓他成爲第六代祖師。上座師神秀在南廊牆壁上，寫了這首無相偈，五祖弘忍大師讓弟子們都念誦這首偈，依照這首偈修行，可以避免墜入惡道，依照這首偈修行，會有很大的益處。」

慧能說：「我也要念誦這首偈，爲來生結緣。上人，我在這裡踏碓舂米，已經八個月了，從來沒有走到堂上去，希望上人能帶領我到偈前去禮敬膜拜。」

童子便帶慧能到偈前去禮拜。慧能說：「我不識字，請上人爲我讀一遍。」

當時，有位叫張日用的江州別駕在場，便高聲誦讀了神秀的偈。慧能聽了以後便說：「我也有一偈，希望別駕爲我寫下來。」

別駕說：「你也寫？這件事真是稀奇少有。」

原文：慧能向別駕言：「欲學無上菩提，不得輕於初學。下下人有上上智，上

上人有沒意智。若輕人，即有無量無邊罪。」

別駕言：「汝但誦偈，吾爲汝書。汝若得法，先須度吾，勿忘此言。」慧能偈曰：

菩提本無樹，明鏡亦非台。

本來無一物，何處惹塵埃。

譯文：慧能對張別駕說：「想要參習無上的菩提覺道，不應該輕視初學佛法的人。下下等的人也會有上上等的智慧，上上等的人也會有沉沒心智的時候。如果輕視別人，就犯下了不可估量的罪過。」

張別駕便說：「你說你的偈吧，我爲你寫。你如果得了法，一定要先來度我，請千萬別忘了這句話。」

慧能便作了一首偈：

菩提本無樹，明鏡亦非台。

本來無一物，何處惹塵埃。

（解讀：這首四句偈是六祖著名的禪詩，影響後世千年。）

原文：書此偈已，徒眾總驚，無不嗟訝，各相謂言：「奇哉，不得以貌取人，何得多時使他肉身菩薩。」

祖見眾人驚怪，恐人損害，遂將鞋擦了偈，曰：「亦未見性。」眾以爲然。

次日祖潛至碓坊，見能腰石舂米，語曰：「求道之人，爲法忘軀，當如是乎！」

乃問曰：「米熟也未？」

慧能曰：「米熟久矣，猶欠篩在。」

譯文：張別駕把這首偈寫完以後，弟子眾人全部驚訝不已，沒有一個不唏噓感嘆的，互相說道：「真是奇跡啊！我們不應該以貌取人，什麼時候他竟成了肉身菩薩。」

五祖看見大家驚訝瞋怪，唯恐有人起心加害慧能，便用鞋將偈擦掉，說：「這首偈也沒有見得本心。」於是大家都如此認爲。

第二天，五祖悄悄地來到碓坊，看見慧能在腰上拴著一塊大石頭正費力地舂米，說道：「求佛道的人，爲了佛法忘卻自身，正應當像這樣啊！」

五祖問慧能：「米熟了沒有？」

慧能說：「米早就熟了，就差篩子篩一下了！」

（解讀：五祖寺至今還在，我也去過五祖寺，那裡還留有六祖當年在寺裡幹活的一個臼，就是一個凹著的像鍋一樣的坑，舂米的杵是一根很粗的木頭，把稻穀放進去後一下一下敲，把碾碎後的稻穀弄出來一揚，稻殼隨風飄走，剩下的就是米。由於舂米的木頭杵太粗，而六祖是南方人，個子矮體重不夠，所以他就在腰上綁了一塊很大的石頭，來增加他的重量。他幹活很辛苦，幹了八個月，任勞任怨。五祖問「米熟也未」，六祖答「米熟久矣，猶欠篩在」，皆爲雙關語。意爲：你準備好了嗎？我早就準備好了，只差大師您最後的指示和印證，都等了八個月了，就等著您來點化我。）

原文：祖以杖擊碓三下而去。慧能即會祖意。三鼓入室。

祖以袈裟遮圍，不令人見。爲說《金剛經》，至「應無所住而生其心」，慧能言下大悟「一切萬法不離自性」。遂啟祖言：「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法。」

祖知悟本性，謂慧能曰：「不識本心，學法無益。若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。」

譯文：五祖弘忍大師用柱杖在碓石上敲了三下便走了，慧能立刻明白了五祖的心意。在當天晚上三更時分來到了五祖的房裡。

五祖用自己的袈裟把門窗遮圍起來，不讓人看見。爲慧能講解《金剛經》，當講到「應無所住而生其心」時，慧能當下開悟，明白了「一切萬法不離自性」的道理。慧能於是稟告五祖說：「原來自性本來就是如此清淨的呀！原來自性本來就是沒有生滅的呀！原來自性本來就是圓滿具足的呀！原來自性本來就是沒有動搖的呀！原來自性本來就能生出萬法的呀！」

五祖弘忍大師知道慧能已悟得本性，便對慧能說：「不能認識本心，學習佛法是沒有用的。如果認識了自我本性，識見了自己的本心，這樣的人就可稱爲大丈夫、天人師和佛。」

（解讀：關於敲擊三下而代表三更的情節，《西遊記》後來引用過這個環節：菩提祖師在孫悟空頭上敲了三下，意思是讓孫悟空晚上三更時分到他房中，有密法傳他，後來就傳了他七十二變。其歷史根據就來自五祖與六祖。通過《六祖壇經》裡六祖的親自回憶，我們知道了這一段歷史。不然的話，他師徒二人在廚房裡面的對話，我們千年以後怎麼會知道。）

千年前的某個晚上，在湖北黃梅縣寺廟中誕生了一位大覺者慧能，我們可以稱其爲慧能佛。五祖弘忍雖知慧能是上根器者，但因「佛佛授手，祖祖相傳」乃天地間最大之事，不敢馬虎。六祖向五祖匯報：「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法。」

一、何期自性，本自清淨

「何期」是唐代的口語，現在聽起來倒像很拗口的文言文。「自性」是佛性，也是般若。「本自清淨」有兩層意思：

第一是自淨。無論怎麼污染，自性或般若都能馬上用它的自淨能力清淨掉。佛家云：海納百川而自淨。般若就像大海一樣，大海敞開胸懷接納千川百流，無論多麼肮髒的東西流入大海，很快就會被大海清淨掉。

第二是淨它。般若到哪裡，就把哪裡清淨掉。因此，修行人不用主動地去清淨業障。

佛家有個重要的概念——清淨業障。什麼是業障？簡單地說，業是行爲，這個行爲比我們通常所理解的行爲要深刻些。業障學說認爲，我們所有的行爲，不管是精神行爲還是身體行爲，在行爲的同時就會內化儲存於我們內部（內部是哪裡，這裡先不討論）。類似於現在的電腦，當我們操作電腦時，不管我們是有意還是無意，每個環節都會被記錄下來。

佛家把業大概分爲身、口、意三類。「身」指身體行動，「口」指語言，「意」指精神思維。比如「說話」這個行爲就會內化，像電腦程序一樣儲存於我們的內部，這就是業種。種子是比喻。種子不會自己消失，它一直儲存在那裡。業種來自行爲，好的行爲曰「善種」，壞的行爲曰「惡種」。若干時間以後它會根據善惡的特點給我們的身心以不同的反作用：如果是善種，會讓我們的身心變得更加和諧；如果是惡種，會讓我們的身心往壞的方向發展。這就是業報、報應，「善有善報，惡有惡報」因此而來。「善有善報，惡有惡報」的執行官是誰？業種。它相當於一個不屈不撓的法官，非要把報應體現出來，一天不體現出來，它就在那等著，一直等到機會成熟了，它就開始跳出來，讓我們這個身心往好或壞的方向發展。根據報的時間早晚可分爲三類：

第一類是現報。我們做了好事馬上就有好報，做了壞事馬上就有惡報。

第二類是後報。我們去年做了好事，今年才報，即它是在後來報，而不是馬上就報。

第三類是來生報。如果我臨死前由於機會不合適，沒來得及報。業種會隨著我的神識一起進入下一生，繼續找機會報，如果下一生仍沒機會，再來到下下一生。什麼時候它不報了？報完就不報了。它特別執著，衹要沒報就賴著不走，直至完成。相當於這顆種子非得要變成現實中的樹，衹要它一天變不成現實中的樹，它就特別執著地等著破土發芽長成一棵現實中的樹才罷休。

業障是什麼意思？業障主要指惡業。因爲大多數人一輩子幹的壞事比好事多那麼一點點，所以我們內部的惡業總比善業多那麼一點點。因此我們一說業，主要針對佔優勢的惡業而言。惡業一旦發揮作用，就會把我們的身心往邪路上推，讓我們一步一步地走上邪路而不自知，阻礙我們走上正路。誰阻礙我們？就是惡業。因此惡業就是業障，它一直阻礙著我們，越是正確的事情我們越繞著走，越是邪惡的事情我們越興趣盎然。如果有個人來勸我們向善，我們可反感了；如果有個人過來說咱們幹點壞事吧？好！我早就想幹了，一直沒機會也沒膽量，就等你呢！這就是業障。《金剛經》本來非常好理解，六祖一聽就懂，因爲他業障少。我們今天理解不了《金剛經》，我們跟《金剛經》、跟佛陀的教導之間，好像總有一面無形的牆，我們突破不過去，佛法走不過來，這也是業障。有障就要消除（這裡主要指惡業業種）。

我們有多少惡業業種？用佛家的話說，累生累世下來，不知道積攢了多少，我們這個小小的身體已經裝不下了，溢出來在我們的周圍如大山一般，衹是我們看不見。這些業障如果不消除，我們永遠跟佛法、跟聖賢、跟般若有重重無形的障礙，因此消業就成了佛家修行的一個核心內容。

衹要我們的業種、業障消除了，佛經不需要任何人解釋，我們拿一本懂一本。這不是字面的懂，是親歷親證的懂。就像六祖是真正地成佛了，從那天晚上起，佛有的他全部有，不僅智慧大開，而且神通無礙。因此，消業就成了佛家修行的一個關鍵內容。不僅是佛家，業力學說在佛陀出生前就在印度普遍流行，是印度文明的一個核心思想。佛陀是印度文明的集大成者，繼承了印度文明若干核心思想，他把業力思想引進自己的思想學說。所有佛法都圍繞著業障或惡業而來，不懂惡業就不懂佛法的基石，就根本不可能瞭解佛陀博大精深的思想體系。

消業有兩種方式：

第一種是從因到果修行法。我們把業障全部消除就能成佛。怎麼消除？主要採用抵消法，通過大量地做好事，每做一次善行，體內就積攢一個善種，善種會抵消惡種。我們不斷地做好事，行善積德，到一定時候惡業全部抵消。成佛本身不是問題，問題在於誰擋住了我們成佛。般若先天就有，問題是如何彰顯。爲什麼我們先天帶了卻不彰顯，誰障著它？業障。衹要我們把業消了，沒有東西障著它了，它一下子就展現出來了，就像六祖心中常生智慧，一直往外冒智慧。

第二種是倒果爲因修行法。「倒」是倒換，「因」是起點、基礎。「倒果爲因」是把結果變爲起點。這不太好理解，舉例來說：倒果爲因消業障的方式是先不管我的業障，先管成佛。成佛以後業障還有沒有？有。那我也不怕，成佛以後讓我的佛性（般若）把生生世世的業障一舉摧毀。

打個比方，假設冰雪就是業障，消業就像除冰雪，有兩種除冰雪的方法：一種方法是我們一鍬一鍬地剷除冰雪，經過若干努力，終於把這一片冰雪剷除了，這是「從因到果修行法」；另一種方法是我們一鍬都不鏟，等太陽出來一照耀，所有的冰雪不都隨之融化了嗎？我們只管等太陽出來，不用管冰雪化不化，這是「倒果爲因修行法」。我們沒有直接去剷除冰雪，但冰雪不鏟而自消，明顯比第一種來得快、來得徹底、來得省勁。但爲什麼一般人不使用第二種？因爲第二種方法不是什麼人都能隨便運用的。我們常人心胸太小，先讓我們成佛，我們不敢，衹有大心胸、大氣魄的人才敢先成佛，先領悟三身真相，領悟般若真理。一旦領悟般若真相，般若自然像升起的太陽那樣把我們多生纍積的業障融化掉。

前提是我們能先成得了佛才行，成不了佛，第二種方法就毫無用處。怎樣才能先成佛？有智慧、有勤奮、有氣魄，也就是《金剛經》說的發心。如果你的心發不起來，還是採用從因到果修行法一鍬一鍬慢慢鏟吧，第二種方法不適合你。《金剛經》使用的方法是第二種方法。佛陀從一起步就教導我們發成佛之心，這就暗含著先成佛後消業，即不消而消，不刻意去消，自然會消。爲什麼我們學到這裡《金剛經》都沒提業障？不需要提。不是業不存在，存在也不用管它，我們所要做的就是等太陽出來融化冰雪，這纔是我們需要關心的，需要念茲在茲的。這是最好最徹底的消業法。般若有極強的淨化能力，能消除我們多生累世的業障、惡業，還包括五毒、邪知邪見、顛倒妄想等污染。

「本自清淨」的「清淨」就含自淨和淨它。衹要得自性得般若，也就得了自淨和淨它。自淨和淨它是般若的基本功能，自己會把自己弄乾淨。

二、何期自性，本不生滅

外面的現象世界生生不已，滅滅不止，這都是表象，也都是假相。就般若本身而言，它無生無滅，不增不滅。本體世界仿若大海，現象世界好似海浪。浪花有生有滅，一個新的浪花形成後，很快又回歸海里，前浪消失，後浪又起，但這衹是大海的表象，就整個大海而言沒有生滅增減。般若世界也是如此，我們常人眼中的事物生滅，比如春生、夏長、秋收、冬藏，都是一種假相，就本質而言沒有生滅。

三、何期自性，本自具足

「本」是本來，本來就具足，毫無欠缺。有欠缺的是娑婆世界，娑婆世界才任何事情都缺一角。般若之中，所有事情都圓滿無缺，一切具足。我們這個現象世界有的，般若世界都有；現象世界沒有的，般若世界還有。

四、何期自性，本無動搖

「本無動搖」是禪定的「定」。般若本身就在定中，不搖晃不混亂，或者說它永遠是它自己。換種方式理解，它今天是上帝，明天還是上帝，永遠都是上帝。

五、何期自性，能生萬法

「自性」是萬法的源頭。釋迦牟尼的全部教導、整個思想體系、佛家學說等全部從般若中流顯出來。般若能生萬法，能化生出一切思想、一切體系、一切智慧。反過來說，一切思想、一切體系、一切智慧皆自般若流顯而來。

原文：三更受法，人盡不知，便傳頓教及衣缽。云：「汝爲第六代祖，善自護念，廣度有情，流佈將來，無令斷絕。聽吾偈。」曰：

有情來下種，因地果還生。

無情既無種，無性亦無生。

祖復曰：「昔達摩大師，初來此土，人未之信，故傳此衣，以爲信體，代代相承。法則以心傳心，皆令自悟自解。自古佛佛惟傳本體，師師密付本心。衣爲爭端，止汝勿傳，若傳此衣，命如懸絲，汝須速去，恐人害汝。」

慧能啟曰：「向甚處去？」

祖云：「逢懷則止，遇會則藏。」

慧能三更領得衣缽，云：「能本是南中人，素不知此山路，如何出得江口？」

五祖言：「汝不須憂，吾自送汝。」

譯文：五祖弘忍三更時分傳授慧能佛法，人們都不知道。五祖把禪宗頓悟法門和衣缽傳給了慧能，說：「你現在是第六代祖師，請善自珍重，好自護念，廣度天下有情眾生，將來廣泛流佈本門教法，不使它中斷失傳。聽我的偈吧！」偈說：

有情來下種，因地果還生。

無情即無種，無性亦無生。

五祖弘忍大師又說：「當年達摩大師剛剛由印度來中土傳揚佛法的時候，人們都不相信他，所以傳下這件袈裟作爲信物，用來代代相傳，以爲表證。法是以心傳心，心心印證，需要自己求證得解脫。自古以來諸佛所傳都是以真諦爲根本，祖師代代相承也都是密付教法，識見本心。衣缽實在是爭奪的禍端，到你這兒就不要再傳了，如果再傳這件袈裟，你的性命就如同系千鈞於一發，時刻都有危險。你必須趕快離開，恐怕有人要加害於你。」

慧能問五祖弘忍大師：「往哪裡去呢？」

五祖說：「遇到帶『懷』字的地方就停下來，碰到帶『會』字的地方就隱居起來。」

慧能於三更時分領受了衣缽，說道：「慧能我原本是南方人，平日裡不瞭解這裡的山路，怎麼能離開到江口去呢？」

五祖說：「你不需要擔憂，我會親自送你的。」

（解讀：五大「何期自性」說完，五祖就知道能說出這五句話的人一定是真悟，因此把達摩祖師傳下的袈裟和金缽一起交給六祖。他們總共只見了四五次面，五祖就把象徵法脈的一衣一缽交給了他，這就是「衣缽傳人」。他料知身邊很多弟子都想得此衣缽，一旦得此衣缽將名傳千古，成爲當世「聖人」，很多人甚至可能會因此傷及慧能，故讓他趕緊離開。）

原文：祖相送直至九江驛。祖令上船，五祖把櫓自搖。慧能言：「請和尚坐，弟子合搖櫓。」祖云：「合是吾渡汝。」慧能云：「迷時師度，悟了自度，度名雖一，用處不同。慧能生在邊方，語音不正，蒙師傳法，今已得悟，只合自性自度。」祖云：「如是如是。以後佛法，由汝大行，汝去三年，吾方逝世。汝今好去，努力向南，不宜速說，佛法難起。」

譯文：五祖一直把慧能送到九江驛。五祖讓慧能上船並抓起櫓親自搖了起來。慧能說：「師父請坐，應該弟子搖櫓。」五祖說：「應該是我度你到彼岸。」慧能說：「我迷時師父度我，我開悟後應當自度，同樣是度，但師父度我和我自度，用起來卻不一樣。慧能我生長在邊遠之地，連語言發音都不正確，承蒙師父傳授教法，現在已經得悟，應當以自己本心自度了。」五祖說：「是這樣！是這樣！今後佛法要由你廣爲流佈了。你離開後三年，我纔會離開人世。你今天善自珍重，好生離去，奮力向南方走，不適宜過早講說頓教法門，因爲這些年內佛法很難興盛起來。」

（解讀：六祖說服五祖讓他划槳時，說了句很著名的話：迷時師度，悟後自度。這也是一語雙關：我現在已經開悟了，您讓我自己度到彼岸吧！）

原文：慧能辭違祖已，發足南行。兩月中間，至大庾嶺，逐後數百人來，欲奪衣缽。

一僧俗姓陳，名惠明。先是四品將軍，性行粗惡，極意參尋，爲眾人先，趁及慧能。慧能擲下衣缽於石上，曰：「此衣表信，可力爭耶。」

能隱草莽中，惠明至，提掇不動。乃喚云：「行者行者，我爲法來，不爲衣來！」

慧能遂出，盤坐石上。惠明作禮云：「望行者爲我說法。」慧能云：「汝既爲法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾爲汝說。」

明良久。慧能云：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目。」

惠明言下大悟。復問云：「上來密語密意外，還更有密意否？」慧能云：「與汝說者，即非密也。汝若反照，密在汝邊。」

明曰：「惠明雖在黃梅，實未省自己面目。今蒙指示，如人飲水，冷暖自知。今行者即惠明師也。」

譯文：慧能辭別了五祖之後，拚命往南走，不到兩個月，抵達了大庾嶺。這時候，後面追蹤而來了好幾百人，都想來搶奪衣缽。

其中有一個僧人俗姓陳，叫惠明，以前是四品將軍，性格行爲比較粗魯，他追蹤的速度最快，在眾人之前趕上了慧能。慧能擲下衣缽於石上，說：「這件袈裟象徵著佛法，難道是能通過武力爭奪而來嗎？」

慧能隱藏在草叢中。惠明追來後，卻無法把石頭上的袈裟拿起來，無論怎麼樣袈裟都紋絲不動，於是他就大喊道：「行者，行者，我是爲佛法來的，不是爲袈裟來的！」

於是慧能便從草叢中走了出來，盤腿坐在石頭上。惠明向他行禮並說：「望行者爲我宣講佛法。」慧能說：「你既然是爲了佛法而來，就要止息心中的一切想法，不要生一點雜念，我爲你講說佛法。」

惠明進行了長時間的靜默。慧能說：「不緣善，不緣惡，正與麼時，哪個是你的本來面目？」

惠明聽了立刻大悟，又問：「除了剛纔所說的密語密意之外，還有更深密的意義嗎？」

慧能說：「和你說了的，就不是秘密。你如果能夠憑藉智慧返觀本心，秘密就在你面前。」

惠明說：「我雖然一直在黃梅修行，其實從未醒悟認識自己的本來面目。今天承蒙指示，就像人喝水一樣，是涼是熱祇有自己知道。從今以後，您就是我惠明的師父了！」

（解讀：六祖指點了他幾句，他也當下頓悟了。所以，在過去頓悟並不很難。也就是說，短短幾天內，中華大地上有兩個人覺醒開悟。六祖門下共計有四十三位大師，大部分都跟佛陀的證悟一模一樣，最差的也是八地菩薩以上的境界。他們後來分散到中國的大江南北，傳播六祖慧能的禪法。因爲六祖慧能的禪思想來源於《金剛經》，我們稱之爲「金剛經禪」。禪宗後來普及全國，遍地開花，是這四十三位大師推動的功勞，而他們的思想都起源於六祖。）

六祖慧能在中國思想史上乃至人類思想史上的地位和價值絕不亞於第二個佛陀的價值。不是我們後人稱他爲佛，而是他在世時就被人們普遍稱爲佛，就像孔子在世時人們稱他爲聖人一樣。

六祖因爲得到衣缽，時而遭人追殺。衣缽助長人們的貪心，與佛家精神相違背。之前五祖有言在先「衣为争端，止汝勿传」，加上六祖已將禪宗發揚光大，很多弟

子都堪任大事，也無需單傳，故而後來只傳心印，不傳衣缽。據說，他派弟子把衣缽交予武則天，藏至皇宮，衣缽從此消失。他把衣缽交出之前，想把袈裟清洗乾淨，但沒找到清淨水源，於是拿禪杖往地上一戳，從地下噴出一股泉水，他以之清洗袈裟。無論是前面讓人拿不動他的衣缽，還是就地一戳噴出泉水，這都是大神通。他沒有任何修行，唯一的修行是碾了八個月的米，他成佛後就具備了這些神通妙用。這也再一次說明《金剛經》中無修行，衹要發心成佛，成佛後一切具足。

「不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心」這句話太過文學化，翻譯得不好，意思不夠明確，讓千古以來無數人猜測出種種稀奇古怪的意思。其實，它非常淺顯簡單，我們始終處在無我、無爲、無執的狀態，就是「應無所住而生其心」。

「須菩提，譬如有人身如須彌山王，於意云何？是身爲大不？」

須菩提言：「甚大，世尊。何以故？佛說非身是名大身。」

一個人的身體有須彌山王那麼高大，這個人的身體大不大？須彌山王是佛家專用術語，這涉及佛家的宇宙觀。佛家認爲，我們這個娑婆世界建立在一個大海（不是地球上的大海）之上。這個大海叫香水海，它的水聞上去很香。在這無邊無際的香水海中有一座突兀出來的山峰，山峰呈倒錐形，上粗下細，非常高大，這就是須彌山。日月就圍繞著須彌山轉，半山腰分別向東西南北伸出去四個平台，就是四大洲：東勝神洲、西牛賀洲、南贍部洲、北俱蘆洲。四大洲裡生活著各種各樣的眾生。地球上的人生活在南贍部洲。四大洲各有一個保護神，其職責是保護洲民安居樂業，不受侵害，稱作「四大天王」。四大天王像警察一樣負責一方平安，但只負責治安，不負責教化，教化由佛來負責。四大洲的眾生都五毒俱全，整天廝打在一起。佛不僅教化南贍部洲的眾生，有時也用神通去別的洲施行教化。據說無論佛到哪個地方，都能用這個地方的眾生所使用的語言來教化他們。

須彌山頂是天堂般的世界，住著大梵天神，他是整個須彌山最高的神靈。儘管他是神，但他沒有開悟，也有煩惱和痛苦。佛陀每次講法，他都會帶著他的眷屬們從須彌山頂降到講法處聽法，聽完再回去。

須彌山是娑婆世界的中心，也是娑婆世界的一個擎天柱。如果須彌山倒了，整個娑婆世界就會崩塌。它有點像孫悟空手中的金箍棒，金箍棒又名「定海神針」，定海神針一動，山呼海嘯，整個龍宮搖搖晃晃，這個思想就來源於須彌山。

我們姑且把它稱爲佛教宇宙觀或世界觀。須彌山、香水海並非釋迦牟尼所發明，而是在印度神話中早已出現。佛陀是集他之前宇宙論的集大成者，他把這些零星的神話有機地組合起來，變得更有系統，更合乎邏輯，更合乎真實，僅此而已。中國在沒形成科學的宇宙觀前也提出了很多解釋，比如中國上古時期有宇宙蛋學說，說天地宇宙就像一個雞蛋，地球是蛋黃，人類就生活在蛋黃上。現在看來，中印這些宇宙觀與現在自然科學所探明的宇宙相比，非常原始和浮淺。

「須彌山王」，在這裡衹是比喻身如須彌山，「王」字沒有意義，須彌山是眾山之王，因此又叫須彌山王，須彌山王就是須彌山。如果有個人的身體跟須彌山一樣高大，那麼這個身體大不大？須菩提說，當然很大。

佛家講法報化三身，尤其是法身。法身是沒有身體的，不要望字生義，認爲法身有個身體，法身的這個「身」是沒有任何意義的。法身是般若的別名，般若沒有一個具體的形象。報身可以有具體的形象，也可以沒有具體的形象。化身有具體的形象，我們這個肉身轉化成化身後也有形象，有鼻子有眼。釋迦牟尼的身體就是化身，他也有鼻子有眼，貌似跟我們常人一樣，但實則不同。不同之處是這個身體即實即虛、即有即無。最佳的比喻就是電影電視中的人。電影電視中的人貌似真實，實則虛幻。釋迦牟尼的身體就是這樣，看上去很真實，摸一摸覺得很真實，但實則虛幻。如果釋迦牟尼動一個念頭，不想讓別人看到他的身體了，他的身體馬上猶如一股輕煙一樣，融化在微光之中，後來連光也沒有了，徹底消失了。貌似有，實則無，就像把電視機一關，電視機裡那麼多看似真實的人瞬間消失，但一開電視，人又出現了，都是看似有，實則無，瞬間就可以消失。

「佛說非身是名大身」，這個「身」是化身。化身有形狀，但佛陀不執著於化身，如果他執著於化身，他的化身立即就轉成像我們每個人那樣脆弱、無常、疾病叢生的粗重煩惱肉身。反過來說，我們現在的這個粗重肉身起源於執著，衹要我們有執著，就會有粗重肉身。衹要我們徹底做到了無我、無爲、無執，我們的身體就會轉化爲「即空即有，即有即空」的化身。「身」要表達的就是這個意思。

這種表達不夠善巧，其實他要說的是不能用「三有」來對待身體，這一句話就夠了，但他說得很生硬，容易讓人產生誤會。語言是用來讓別人明白的，因此語言越淺顯、越直白越好，不要用那些稀奇古怪的語言，讓後人容易產生理解上的障礙和不必要的誤會。

第十一品 無爲福勝分

「須菩提，如恆河中所有沙數，如是沙等恆河，於意云何？是諸恆河沙寧爲多不？」

須菩提言：「甚多，世尊。但諸恆河尚多無數，何況其沙！」

「須菩提，我今實言告汝：若有善男子、善女人，以七寶滿爾所恆河沙數三千大千世界，以用佈施，得福多不？」

須菩提言：「甚多，世尊。」

佛告須菩提：「若善男子、善女人，於此經中乃至受持四句偈等，爲他人說，而此福德勝前福德。」

「無爲福勝分」，意思是你越無爲你的福報就越大。

「須菩提，如恆河中所有沙數，如是沙等恆河，於意云何？是諸恆河沙寧爲多不？」

須菩提言：「甚多，世尊。但諸恆河尚多無數，何況其沙！」

「恆河沙數」和「如是沙等恆河」，都是一種文學化的浪漫筆法。如同李白說的「白髮三千丈」，我們不會真拿尺子去丈量一下看看白髮有沒有三千丈長；「五花馬，千金裘，呼兒將出換美酒，與爾同銷萬古愁」，這多麼浪漫，「萬古愁」，極言其多，就像有萬年的愁；「桃花潭水深千尺」，我們也不用真跑去桃花潭丈量一下有沒有三千尺深。詩歌有詩歌的情懷，衹是用於抒情達意，不要著實了理解。

印度是一個極其喜歡用誇張手法的民族，這裡也同樣。釋迦牟尼也是一個浪漫詩人，每次講法講到高興之處，也會有一種浪漫情懷。「如恆河中所有沙數」，就像恆河中所有沙子的數量。恆河裡的沙子多到無法計算。「如是沙等恆河」，把恆河裡每一粒沙子都放大成整條恆河，再數數其中有多少沙，其中的沙再接著放大，往下就不說了。你說有多少恆河、多少沙？「是諸恆河沙」，不是一條恆河，是數不勝數的恆河這麼多的沙。「寧爲多不？」這還用說，能不多嗎？恆河尚且有無數，更何況再放大裡面的沙子。

「須菩提，我今實言告汝：若有善男子、善女人，以七寶滿爾所恆河沙數三千

大千世界，以用佈施，得福多不？」

須菩提言：「甚多，世尊。」

這比上一次又加碼了，上一次是用一個三千大千世界的七寶，現在是用數不勝數的恆河沙數這麼多的三千大千世界的七寶用來佈施，獲得的福報能不多嗎？

佛告須菩提：「若善男子、善女人，於此經中乃至受持四句偈等，爲他人說，而此福德勝前福德。」

哪怕衹是爲他人講說《金剛經》中一個四句偈所獲得的福德，都比用恆河沙數的七寶佈施獲得的福德還要大。

我去過恆河，恆河含沙，以沙多見長。因爲它起源於喜馬拉雅山，在喜馬拉雅山裡奔騰了一千多公里纔來到印度平原，這一千多公里都是在石頭裡奔騰，把石頭越衝越碎，最後沖成了沙。恆河帶著大量的沙到了中下游的時候，整個河底、河岸全是沙。恆河兩岸是大片的沙灘，就像海邊一樣。很多人在沙灘上玩、打坐，還在沙灘上舉行一些宗教儀式。恆河兩岸數千公里全是沙灘，很美麗、很浪漫。我們走在沙灘上，岸上是綿延不絕的莊稼，前面是日落，給人一種亙古不變的詩意感覺。當年佛陀無數次坐在恆河岸邊說法，恆河沙給釋迦牟尼留下了深刻的印象。每次釋迦牟尼的詩人情懷被激發的時候，就情不自禁地以恆河沙爲例，這次他又浪漫了一把，又以恆河沙爲例來比喻。

第十二品 尊重正教分

「復次，須菩提，隨說是經乃至四句偈等，當知此處一切世間天、人、阿修羅，皆應供養如佛塔廟，何況有人盡能受持、讀誦。須菩提，當知是人成就最上第一希有之法。若是經典所在之處，即爲有佛，若尊重弟子。」

「尊重正教分」，「正教」特指佛法教導。有正教就有邪教，以「三無」爲基礎的思想、學說和觀點都屬於正教；以「三有」爲基礎的思想、學說和觀點都屬於邪教。佛陀已經徹底做到了「三無」，因此從佛陀「無所住之心」中流顯出來的思想、智慧、觀點都屬於正教，正教當然要尊重。這就是「尊重正教分」。

「復次，須菩提，隨說是經乃至四句偈等，當知此處一切世間天、人、阿修羅，皆應供養如佛塔廟，何況有人盡能受持、讀誦。」當你講說這部《金剛經》或哪怕其中一句四句偈的時候，無論你在哪裡，所在之處立刻成爲聖地，就像處於佛塔和佛寺一樣神聖。這句話突顯出了《金剛經》的神聖性。

「一切世間」，不僅僅指人世間，還包括整個六道。「天人」是天道眾生，是六道中最高的一道；阿修羅道是六道中的第二道；人道是六道中的第三道。天道、阿修羅道和人道，統稱「三善道」；畜生道、餓鬼道、地獄道，統稱「三惡道」。三善道和三惡道，統名曰「六道」。佛陀爲什麼提三善道？因爲三善道的眾生本來就有很好的福報，但三善道的人不會惜福，往往浪費、糟蹋難得的福報。所以佛陀特別提醒三善道一定要「皆應供養」，「供養」就是培植福報。

這一品佛陀就說了一個中心思想：尊師重道。佛陀非常注重尊師重道，每每講法都把尊師重道放在重要位置，反覆強調。他說衹要有《金剛經》的地方，眾生都要對此經表現出極大的尊重。不僅南贍部洲、西牛賀洲、東勝神洲、北俱蘆洲等四大洲眾生，乃至整個須彌山從山底到山頂的所有眾生，皆應給予尊重。不僅是整部《金剛經》，哪怕是經中的四句偈抄在紙上放在這裡，都應供養。不僅僅是尊重，還包括擺一些鮮花，奏一些美妙的音樂。總之，凡是能表達對此經或四句偈尊重的一切物品言行，統名曰「供養」。衹要你覺得能表達自己敬意的東西，都應該放在此經或四句偈旁邊。比如，你認爲鮮花能表達自己的尊敬，就把最美麗的鮮花放在

旁邊；你認爲美妙的音樂能表達尊敬，就播放最美妙的音樂；你認爲供養黃金能表達尊敬，就放一些黃金在旁邊……總之，能表達你尊敬的一切物品言行，都應該給出，以示尊敬。

爲什麼我們要這麼做？這裡說得非常清楚，《金剛經》所在之處就是佛所在之處，我們對《金剛經》表示最大的尊敬和誠意，就是對佛表示最大的尊敬和誠意。《金剛經》不是從天上掉下來的，它是佛的智慧化身，是從佛的般若智慧海洋中流出來的，是佛的生命化現、彰顯出來的。《金剛經》就是佛，我們應該像虔誠的弟子尊重師父那樣，拿出全部誠意來尊重佛的智慧化身《金剛經》，視之爲師。尊師重道的「道」具體地說就是《金剛經》，因爲《金剛經》就是佛陀之道。尊師者必重道，重道者必尊師。

「如佛塔廟」，就像佛塔、佛廟一樣。「塔廟」是一種比喻。廟分兩種：一種是有形的廟，一種是無形的廟。有形的廟是我們見到的廟。無形的廟在哪裡？在心中，在經典中。包括《金剛經》在內的所有的經典都是無形的廟。釋迦牟尼提倡廣建寺廟，不是指在大地上、山林中建看得見、摸得著的房屋寺廟，而是指在心中廣建寺廟。通俗地說，就是把經典消化到心裡去，包括把《金剛經》消化到心裡去，在心中建一座金剛之廟。心中建廟勝於山中建廟。佛陀提倡每個眾生都在心中建自己的塔廟、建自己的淨土，他並沒有提倡在山林中建寺廟，但現在有些僧人故意扭曲佛陀的教導，說佛陀提倡大家建廟，很多經典都這樣說，所以你們趕緊捐錢建廟。他們完全是在偷換概念，把在心中建廟偷換成在山中建廟，鼓勵信眾、信徒們捐錢、捐物，多多建立山中的寺廟。事實上，外面的寺廟建得越多，心中的寺廟倒塌得越多；心中的寺廟建得越多，山中的寺廟相應地就會建得越少。我們不要在意外面的廟好不好看，這不重要，重要的是心中的廟好不好看、莊不莊嚴、清不清淨、完不完整，這纔合乎佛的教導。現在很多人都在違背佛的教導，跟佛的原始精神、本意背道而馳，打著弘揚佛法的旗號，做著違背佛法精神的事情，這種現象在社會上比比皆是，建廟就是其中一例。

「何況有人盡能受持、讀誦。須菩提，當知是人成就最上第一希有之法。若是經典所在之處，即爲有佛，若尊重弟子。」

釋迦牟尼一直提倡每個人都能在心中建一座廟，這樣這個人就有福了，福報有多大？如恆河沙數的恆河沙數……無以計算。「受持」，「受」是接受，「持」是

消化，「受持」的意思是不僅接受了《金剛經》，而且消化、踐行了《金剛經》。「讀誦」，「讀」是閱讀，是出聲讚歎，「誦」是默默讚嘆，「讀誦」的意思是一邊讀一邊讚美《金剛經》，讚歎佛陀的智慧太廣博深邃了！爲什麼要讚歎？這裡有一個潛台詞，你默誦、默嘆就證明你讀懂了《金剛經》，因爲衹有讀懂了的人才會從內心深處一邊讀一邊讚歎。反過來說，如果你沒讀懂，不會由衷地讚歎。無論是受持還是讀誦《金剛經》的人都太傑出了。佛陀換了一種誇張的說法——「成就最上第一希有之法」。第一個形容詞是「最上」，第二個是「第一」，第三個是「希有」，這三個詞合放在一個人身上，這個讚美太高了！

「若是經典所在之處，即爲有佛」，這句話還是在強調每個能有機緣學習《金剛經》的人，都應該意識到這是十分難得的，如盲龜遇浮孔。這是佛陀無上究竟的教導，在一生中不僅能獲得這樣的教導，還能接受、消化、理解、踐行，一邊閱讀一邊由衷讚歎的人，的確非常非常難得。因爲難得，更應該尊師重道。是誰給了我們這樣的機會？佛陀。是誰給了我們這樣的教導？佛陀。是誰給了我們這樣的經典？佛陀。理所當然，我們要尊師、要重道。尊師重道建立在理解的基礎上，建立在理明法透的基礎上。理明法透者，一定發自內心尊師重道。「師」在這裡主要指釋迦牟尼，「道」在這裡指《金剛經》的智慧。越理明法透，我們越會從內心深處由衷地尊重佛陀，重視《金剛經》；相反，越是不理解，我們越是不尊重佛陀，不重視《金剛經》。因爲尊師重道不是勉強而來，也勉強不來。沒有理解就讓我們去尊師重道，那叫迷信。佛陀很反感迷信，他一直強調正教正信，從來沒有讓我們迷信：你還沒有搞清楚我的教導，沒有搞清楚我是誰，就一味地讚美、一味地表揚、一味地吹捧，這樣的讚美是有毒的。那什麼樣的讚美佛陀才接受呢？你真的理解了「佛陀」二字無窮的含義，由衷生起尊師重道之心，由衷發出各種各樣的讚美，就像須菩提說「世尊」，佛陀欣然接受。爲什麼這樣的讚美佛陀能接受？因爲須菩提真正明白了釋迦牟尼的價值和意義，他稱呼佛陀爲「世尊」是從內心深處生出來的，不是隨大流，不是建立在盲從之上，而是切實理解了佛陀真的是天下第一、舉世無雙的偉大聖人，真的是世間之至尊，因此稱呼佛陀爲「世尊」。他的這個稱呼完全不是違心的，而是發自真心的，因此佛陀不謙虛、不拒絕地坦然受之。

如果你不理解《金剛經》，也不理解佛陀，衹是盲從，一見到佛像就「撲通」跪下，這種行爲佛陀最爲反感：你爲什麼跪下？誰讓你跪下？你知道我是誰嗎？你

連我是誰都沒搞清楚就跪下——愚蠢、盲從、迷信！這樣的人非佛弟子，不能獲得佛的歡心。凡人纔不會管你理解不理解，衹是看到有人跪自己就高興。佛陀是聖人，聖人不會淺薄到這麼虛榮的程度。聖人提倡尊師重道，但不提倡盲從迷信。所有的聖人都是如此，非如此不配當聖人。要想讓佛陀加持、護佑你，唯一的辦法是理解他、明白他、消化他、真正地懂他——心心相印、心靈相通、生命相通。這種情況下你纔能獲得佛陀的善護念。

要理解，不要迷信，這纔是聖人之道。因爲理解而生起對佛陀及其教導的信任，叫正信。佛陀從來沒有讓別人迷信他，他一再強調正信，後面還加上「希有」。佛陀說生起正信非常難得、非常稀有。你不知道佛陀的智慧有多麼深廣，有多麼難理解，這麼難理解，你都理解了，太難得了！佛陀從來不提倡迷信，因此《金剛經》是破除迷信的經典，《金剛經》破除盲從，破除表象，破除一切虛偽，它給我們的是最實在的真相、最朴素的生命真相和生命真理。

第十三品 如法受持分

爾時，須菩提白佛言：「世尊，當何名此經？我等云何奉持？」

佛告須菩提：「是經名爲《金剛般若波羅密》，以是名字，汝當奉持。所以者何？須菩提，佛說般若波羅密，即非般若波羅密，是名般若波羅密。須菩提，於意云何？如來有所說法不？」

須菩提白佛言：「世尊，如來無所說。」

「須菩提，於意云何？三千大千世界所有微塵，是爲多不？」

須菩提言：「甚多，世尊。」

「須菩提，諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。如來說世界非世界，是名世界。須菩提，於意云何？可以三十二相見如來不？」

「不也，世尊。不可以三十二相得見如來，何以故？如來說三十二相即是非相，是名三十二相。」

「須菩提，若有善男子、善女人，以恆河沙等身命佈施，若復有人，於此經中乃至受持四句偈等，爲他人說，其福甚多。」

「如法受持分」，如理、如法是佛家常用的兩個概念，簡單地說就是不亂來，能做到這兩者十分困難。「如」是合乎的意思，這裡面包含著一種對聖賢教導的認可、接納、妥協、消化。「如理」是合乎真理、合乎道理的一切言行；「如法」是合乎佛陀的教導乃至一切聖賢的教導。本來修行是爲了獲得解脫，但在解脫前首先要遵守規矩，沒有規矩不成方圓。當今時代，大部分人在立規矩之前就想要自由，視規矩如仇敵，把自由理解成打破一切規矩、藐視一切規矩、抗拒一切規矩，還美其名曰「捍衛自由」。事實上，他們不知道自己把自由理解錯了，這樣的自由是偽自由。自由不等於胡來，自由恰恰等於嚴格地執行規矩。熱愛自由的人比所有人都更加尊重規矩，也更加自覺地鑽進規矩的框框之中，在規矩中慢慢適應。真正的自由是建立在鑽進規矩之中對其深刻理解、消化和超越之後，又從規矩中超脫出來。

如果把規矩比喻爲小孩子鑽進鑽出的木桶，很多人在沒有鑽木桶前就一味地想要自由，而真正的自由在木桶的另一端，若要追求自由就必須鑽進木桶中，從另一

端鑽出來，那個時候纔是真自由。佛陀爲了讓我們獲得真自由，要求我們如理如法，因爲衹有如理如法者，才能獲得真自由。不僅佛陀如此教導，所有聖賢都如此教導：必須長期嚴格地在規矩中歷練一番才能談得上自由。

世俗流行的種種自由思想無異於「飲鴆止渴」，能給人一點臨時性的虛幻快感，快感一過則帶來更大的枷鎖和更嚴重的後患。這樣的自由觀是虛幻的，是錯誤的，它會讓人越來越非理性化、本能化、任性化，越來越遠離生命的真相。人類總是願意扮演自以爲是、自作聰明的角色，試圖去尋找新的所謂自由之路。

西方的自由觀歸根結底是對感官的放縱、對物質的貪婪。無論是通過文學方式去粉飾自由，還是通過哲學方式爲他們所秉持的自由觀作種種狡辯，其「放縱」的本質並沒有改變。沿襲西方自由觀，會讓人深深地沉溺於身心的種種放縱，放縱的結果就是放逐。放縱是因，放逐是果。最後把整個身心像打發流浪漢一樣放逐到荒野之上，把情感放逐，把高貴的品質放逐，把道德操守放逐，把審美情趣放逐，把正常的邏輯思維、理性思維放逐……總之，放縱的結果是把美好的東西全部放逐。如此非理性，如此業障深重，如此顛倒錯亂的身心，不經過一番嚴格的規矩歷練就想獲得解脫，怎麼可能？那些獲得解脫的人，哪個不是經過一番寒霜苦雨，哪個不是經過脫胎換骨才死而復生？這是佛法所說的「如法化生」，從法中化生出來才能談自由。

真正的自由在哪裡？儒家、佛家、道家都能給人類帶來終極解脫，三身圓滿的解脫纔是真解脫。儒、佛、道站在各自的角度，以各自的方式，爲人類指出了終極解脫覺醒之路。沒有規矩不成方圓，規矩是什麼？就是理，就是法。聖賢給我們的教導就是法。「如理如法」就是理解和喜愛這些理、這些法，並自覺貫穿於自己的身心言行之中，把自己投入規矩的火爐之中好好地歷練一番再出來，就能獲得終極而徹底的自由。

以釋迦牟尼爲代表的東方聖哲們，在兩三千年前就已經深通自由之道，深明自由之理。他們給終極自由起了個名字叫「成佛」。終極自由和終極覺醒是同一個東西，覺醒和自由是二而一、一而二的孿生關係。表面上，《金剛經》是在討論覺醒、討論智慧，其實是在討論自由，只不過佛家把自由稱爲「解脫」。佛家的「解脫」就是哲學中所謂的「自由」。當時印度沒有「自由」一詞，就用解脫、成就或覺醒來表達。

「如法受持」還涉及一個問題：是削自己的足，適《金剛經》的履，還是削

《金剛經》的履，適自己的足。前者是如理如法受持，後者不是如法，更不是受持。

爾時，須菩提白佛言：「世尊，當何名此經？我等云何奉持？」

佛告須菩提：「是經名爲《金剛般若波羅密》，以是名字，汝當奉持。所以者何？須菩提，佛說般若波羅密，即非般若波羅密，是名般若波羅密。須菩提，於意云何？如來有所說法不？」

須菩提白佛言：「世尊，如來無所說。」

他們現在開始討論給這部經典命名，也就是給他們師徒二人討論的那幾句話命名。佛陀說此經名爲《金剛般若波羅密》。何謂「般若波羅密」？「般若波羅密」的字面意思是通過智慧到達解脫的彼岸。整個《金剛經》都在突出無我、無爲、無執，佛陀是個善於教導弟子的人，他即事隨機指點，並把「三無」精神或「三無」宗旨貫穿於般若波羅密思想之中。「佛說般若波羅密，即非般若波羅密」，意思是不要執著般若波羅密。我們越不執著般若波羅密，反而越成就般若波羅密；我們越執著般若波羅密，就會越遠離般若波羅密。這是一個很奇怪的辯證法。佛陀發現了這個辯證法，就把他發現的辯證法運用到每件事情之中。

「如來有所說法不？」這個問題其實在前面已經討論過了。現在釋迦牟尼又問他這個問題。須菩提很自信地回答：「世尊，如來無所說。」這時，佛陀又把話鋒一轉，不說了，因爲這個問題已經討論完了。

「須菩提，於意云何？三千大千世界所有微塵，是爲多不？」須菩提言：「甚多，世尊。」

「微塵」相當於現在說的分子和原子。當時的印度沒有分子和原子的概念，衹有比較接近的概念「微塵」。微塵在印度哲學中還有細分：最粗的微塵叫粗微塵，稍小一點的叫細微塵，更小一點的叫極細微塵，再小一點的叫臨虛微塵。臨虛微塵接近於人類認識的極限。

這個世界上有兩類真理：

第一類是外延真理。對主客體（自身和外界）的認識建立在人類的感官和感官的延伸工具（人類創造出來的所有儀器和工具）之上，屬於「橫貫」的認識。因爲它基本上是平面橫展的，故而稱作「橫」。通過橫展的方式認識外界，所獲得的真理是外延真理，所獲得的知識是外延知識，對事物的認識是形構型認識。比如認識石頭，先要知道石頭的形狀、顏色、硬度，若要再進一步認識就必須借助儀器，切割、打眼，

從內部認識它，最後需要運用化學、力學理論推測石頭形成的年代等等。這些有關石頭的種種知識、真理，皆屬於外延真理，又稱形構真理。形構真理一定會涉及形式和結構（或叫形狀與結構）這兩個範疇，無論是膚淺還是深刻地認識事物，最終得到的知識和真理都離不開事物的形式和結構。

第二類是主體真理。對主客體的認識建立在直覺之上，屬於「縱貫」的認識。認識主客體的方式不是通過感官，也不是通過感官的延伸工具，而是靠直覺。佛家把哲學上說的主體、客體合稱爲「能所」：主體是「能」，客體是「所」。直覺，就是直接覺知，細分爲直接看、直接聽、直接感知、直接呈現。通過什麼來感知或看？通過心、通過意識來看，通過直覺之眼來看，就是用心看。心本來就有和感官一樣的功能，感官有一雙眼睛能看，心靈也有一個「心眼」能看。從邏輯關係上來講，先有心看，才有眼看，沒有心看，就不可能進化出眼看。人類之所以進化出眼睛來看這個世界，是對用心看世界的一種補充。佛法認爲，眼看是心看的退化，衹有當心看功能下降時，才發展出眼看功能。人類現在幾乎潛藏了心看99%的功能，異化給眼看了，所以眼看是心看的墮落與異化。

爲什麼《心經》要求我們「無眼、耳、鼻、舌、身、意」？「無」是超越。爲什麼要超越感官？因爲超越就是回歸，回歸本有的心靈五官，回歸心看、心聽、心嗅、心嘗。爲什麼要回歸心靈五官？因爲心靈五官比肉體五官要深邃、高明得多，肉體五官所看到、接受到的外界真相多數都是假相。耳聽爲虛，眼見就一定爲實嗎？很多時候眼見比耳聽還虛妄。如何避免感官對我們的欺騙和蒙蔽？最好的方法就是超越感官，以感官爲輔，以心靈爲主。但並非獲得了心靈五官，我們就要完全拋棄肉體五官。常人是肉體五官處於佔壓倒性優勢的主體地位，而心靈五官處於從屬地位，甚至可有可無地被遺忘在角落。這裡衹是調整二者的關係，把心靈五官提陞到主體地位，把肉體五官降低到從屬地位。

通過「橫貫」和「縱貫」不同方式認識的世界截然不同。肉體五官認識到的是事物的形構真理，心靈五官認識到的是事物的存在真理。通過感官及其延伸工具認識的世界就是我們現在見到的這個世界，即由外形和結構組合而成的一個個事物，因此才有粗微塵、細微塵、極細微塵、臨虛微塵，這麼多微塵構成了一個個事物。但心靈五官認識的世界純粹就像電影一樣，是看似有、實則無的存在。也就是說，我們所面對的包括身心在內的整個世界有兩種景象。透過感官（肉體五官）認識到的是實

在的、有著諸般外形與內在結構的一個個事物。這個認識究竟對不對？如果站在感官的角度來說，真實不虛；如果站在直覺（心靈五官）的角度來說，情況會發生本質性的變化，包括自己在內的整個世界、所有事物都是不存在的存在。佛陀作了種種比喻：如鏡中花，看似真實，實則不存在；如水中月，月在天上，水中沒有；如夢中有哭鬧，夢醒了什麼都沒有。

橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同。這兩種認識都對。就整個世界而言，以肉體五官看到的世界和以心靈五官發現的世界是不一樣的。以《金剛經》爲代表的一切佛經、一切東方經典，都是在心靈五官下呈現出來的對世界真相的描述。因此，受過西方自然科學洗禮的中國人，很難看懂包括《金剛經》在內的東方經典，不知道《金剛經》在說什麼，因爲他們已經深深地習慣於橫看世界，不習慣縱看世界或者說在直覺中看世界。

一百多年來，由於受到西方文化無處不在的影響，我們已經深深地認同西方的認知方式、世界觀、價值觀，覺得用心靈看有點玄。用心靈怎麼看？怎麼聽？其實這就不是個問題，就像問用眼睛怎麼看？睜開眼睛往前看不就行了？

當代人對技術過於迷戀，總希望師父能傳授一個睜開心靈之眼的技術，就像傳授一個睜開肉眼的技術一樣。睜開眼睛還要有技術？這是極爲荒唐和荒謬的，但這樣荒謬的事情就發生在我們身邊，幾乎所有人一聽說打開心靈之眼，都會問：「如何打開？傳授我一個技術吧！」當代人已經成了技術控，好像沒有技術就寸步難行，本不該依賴技術的地方仍然依賴技術。心靈的眼睛如何打開，心靈的耳朵如何打開，心靈的五官怎麼運用，都是偽問題，不予回答。如果非要回答：想打開就打開，除此之外沒有方法。心靈之眼一旦打開，看到的世界會完全不同。世界是不存在的，它跟電影中的人物一模一樣，包括我們的身體。

怎樣「如法受持」？無論用心靈之眼看到的世界是什麼樣子，我們都肯定它，從此以後就以這樣的態度來對待它。心靈之眼其實就是般若之眼。抽像的般若智慧具體化就是心的看、心的聽、心的感受，這些都是般若智慧的妙用。用心靈之眼看，就會發現我們都是電影中的人，包括我們的思想和身體。我們衹要能把這個道理真正弄明白，就用這個道理、這個眼光、這種態度——我們如同電影中的人，來對待我們的身體，這個身體很快就會由粗重的肉身變成化身。這就是最好的修行方法，就是如理如法受持。

我們現在要由過去的形構真理回歸主體真理，由形構知識回歸主體知識，由經驗智慧回歸般若智慧。這是一種回歸，也是一種替換。如果這個替換完不成，我們永遠獲得不了成就。建立正見正行是很難的。好多人不愛學習，以爲學一個咒語就能解脫，這是自欺欺人。現在的網絡如此方便，衹要0.01秒就能把《金剛經》下載下來，但全中國下載《金剛經》的有幾個人？絕大多數修行者懶惰、狡猾，不想用功，不愛學習，不願讀書，以無知爲榮，有知爲恥，小算盤還打得挺好：衹要我從師父那裡學個呼吸或咒語之類的小法門，一學就成就了。這個問題不解決，哪怕學一萬年，也是越學越束縛，天天打坐都沒有用，關鍵在於是依感官還是依心靈而打坐？

自古以來，凡大成就者多是飽讀經書，學富五車，深通儒佛道經典和天文地理，理明法透，最後依照經典的教導如法受持才獲得解脫。佛陀之所以把道理講得這麼透徹、這麼清晰，就是爲了讓人們理明法透，最終落實到行動上，落實到身心中。修行是建立在理明法透之上的，到底身心是怎麼回事，這個世界是怎麼回事，這些基礎理論必須先弄清楚了，然後如法受持才可以。

不如法受持，我們仍然是常人的俗知俗見。建立在經驗智慧、感官認知、俗知俗見之上的修行，全部屬於顛倒妄想的範疇。經云：「欲煮沙成飯，萬劫不可得。」我們抓一把沙子放在鍋裡想煮成可口的飯菜，煮一萬年都沒用，因爲我們起步就錯了，結果不可能正確。

東方文化是直覺文化，直覺是現代哲學用語，古代稱之爲般若，東方文化是建立在般若之上的文化。般若本身就是智慧，本自具足。般若中有看、有聽，我們五官有的它都有，而且般若的五官比我們的五官靈敏得多。比如眼睛，我們的肉眼能看到的範圍極爲有限，太多東西在視覺範圍之外，比如紅外線、紫外線。而且我們的肉眼衹能看見光速以內的世界，光速以外的世界肉眼就看不見了，太多東西是超光速的，也就是在視覺範圍之外。但般若之眼不同，它是立體的、全方位的、透徹的，它可以同時看到一切。爲什麼它可以同時看到一切？因爲一切都是般若的變現，般若瞭解這些東西，就像瞭解自己家的傢具一樣，前前後後、上上下下、裡裡外外，所有的真相都呈現在般若眼前。這就如同宇宙中所有的東西都在上帝心中，沒有任何東西在上帝之外，因此上帝要想瞭解某樣東西，哪裡都不用去，衹需向內看，所有的真相就呈現給了上帝。用般若之眼看世界，用般若之耳聽世界，不需要到事物那裡去觀察，而是用直覺直接覺知，直接把事物含攝在自己心中，打開事物的內在真相來瞭解事物。這種

認識叫存在性認識。

事物以兩種狀態同時存在：一種是以形構的狀態存在，一種是以存在的狀態存在。東方文化是存在性文化，以存在式角度認知自己和世界，用般若直覺來聽、來看主客體，認識到的是世界的存在之理，主客體呈現出來的都是存在的真相或存在的真理；西方自然科學是形構文化，以形構式角度認知自己和世界，用感官和感官延伸出來的儀器來探求世界，探求到的是形構真理。

很多時候，東西方文化對世界、生命等的認識有巨大衝突。比如，從中醫的角度來看，人的心臟不是由左右心房、心室構成，用心眼可以看到一團火（心屬火）在燃燒，火要是熄滅了，人就死了；從西方解剖學的角度來看，解剖屍體後，用肉眼可以看見心臟的左右心房心室，明明心臟裡根本沒有火，但中國人就是不承認，非得說那是一團火，因此西方人認爲中醫是無稽之談。

問題出在哪裡？還是角度不同。西醫用五官及五官的延伸工具來形構性地理解世界；中醫用般若直覺來存在性地理解世界。中醫所說的經絡、穴位等建立在存在之理的基礎上，從形構之理的角度解釋不通。形構之理也無法解釋我們的肉身能化成一道光，明明人體由分子和原子等物質組成，怎麼可能隱形、穿牆，還能虹化、消失。但事實上，他們能不能理解和我們能不能虹化沒有關係。他們不理解，我們照樣可以獲得法報化三身，照樣可以把肉身轉成化身，照樣可以虹化。祇要真正理解「如是觀」，理明法透，堅持幾年下來，身體就可以虹化、消失，實現永恆、無餘涅槃、無死虹身。這是佛法修行的終極境界，從生死中徹底解放、徹底自由，不再受生死的威脅、迷惑和束縛。

再次強調，我們千萬不要用西方自然科學來解釋佛法，否則貽害無窮。一旦兩者混淆，我們便不能「如是觀」，便沒辦法修行，儒、佛、道等各家經典都白學了。祇要這個「觀」不轉變過來，我們一萬年都不可能虹化。人身是怎麼虹化的？這個世界上沒有方法可以讓我們虹化，只要「如是觀」就可以虹化。虹化是我們本來就有的能力，只不過我們把它弄丟了。其實我們本來就在虹化中，不是從外面拿一個東西塞到我們身體裡，而是與生俱來就有，就像生來就有心臟、眼睛一樣。

那爲什麼我們現在沒有虹化？因爲我們的身體異化了，被業障、五毒遮蔽了。我們應該怎麼辦？如是觀，恢復原本正確的世界觀、生命觀、存在觀。祇要堅持一段時間，我們整個身心就能恢復原有的法報化三身圓滿。

三身圓滿本來就有，虹化是這個世界上最簡單的事情，簡單到沒有任何方法，因爲所有人本來就有。不僅人有，畜生也有，只不過人們相信了自己的五官，深深地淪陷於五官呈現的世界之中，認爲這個世界是唯一的世界。由於人們深深地相信並融入其中，深深地認同自己不可能虹化，因此就真的不能虹化。不僅人是這樣，眾生都是如此。其實眾生本來就在虹化中，沒有任何眾生在虹化之外，但都被自己的感官欺騙了纔虹化不了。好在還有釋迦牟尼，他迷失過，但後來覺醒了，通過《金剛經》和其他經典，他把真相告訴了我們，讓我們明白除了感官所看到的世界之外，還有一個更真實的世界和更真實的自己。不斷堅持「如是觀」，另一個真實世界就會越來越真實，最後我們的五官呈現的世界會慢慢隱去，那個被視爲虛幻的、神話般的世界會在我們的身心中逐步呈現，越來越清晰，越來越真實。那個世界有多真實，我們就能獲得多大的解脫。如果100%真實了，就是100%解脫。這個更替是通過如是觀、如法受持來實現的。觀自己、觀世界就是一種態度，用如其所是的態度來對待自己的身、心、外界，我們很快就會入門，很快就能獲得終極成就、獲得法報化三身圓滿。這裡沒有修行，衹有如是觀。如是觀、如理受持、如法受持三者含義相同。

「須菩提，諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。如來說世界非世界，是名世界。」「微塵」是形構世界，「非微塵」是超越形構世界，而不是淪陷、受束於形構世界。「如來說世界」，這個世界是感官所認識到的形構世界或現象世界。「如來說世界非世界，是名世界」，意思是不要執著於它，而是要超越它。

「須菩提，於意云何？可以三十二相見如來不？」

「不也，世尊。不可以三十二相得見如來，何以故？如來說三十二相即是非相，是名三十二相。」

這個問題已經討論過了，可以用外貌來論英雄嗎？須菩提說不可以。這種表達方式很笨拙。經文要表達的其實是辯證法。釋迦牟尼是有三十二相的，但他不執著於三十二相。

「須菩提，若有善男子、善女人，以恆河沙等身命佈施」，「等」是相等，拿與恆河沙數量相等的性命用來佈施，意思是我不只佈施給你一條命，而是佈施如恆河沙相等數量的性命給你。這是三大佈施中的無畏佈施。無畏佈施就是大無畏精神。爲了讓佛法常住人間，必要的時候不惜把我的性命獻出去。爲了民族的解放，爲了

萬民的幸福，必要時把我的性命佈施給民族、國家。董存瑞、黃繼光能夠成爲萬民景仰的英雄，就是因爲他們有大無畏的英雄精神、生命佈施精神、犧牲精神、奉獻精神，才使他們在戰場上不畏生死。「以恆河沙等身命佈施」，這樣的功德不可謂不大。

「若復有人，於此經中乃至受持四句偈等，爲他人說，其福甚多」，假如有人能受持《金剛經》乃至其中四句偈，爲他人講說其中的微言大義，這比用恆河沙相等數量的生命佈施所獲得的福報還要大得多。佛陀再一次強調了智慧佈施比財物佈施和生命佈施的價值與意義要大得多。無論佈施多少財富乃至於無數性命，都比不上哪怕一點點智慧的傳遞。佈施大海般的財物都沒有佈施哪怕像一滴水那樣的智慧有價值、有意義。佛陀認爲世界上最尊貴的是般若智慧，與神聖的般若智慧相比，即使是我們寶貴的性命都不值一提。世界上最有光彩的不是鑽石，而是金剛，一點點的金剛頂得上三千大千世界的鑽石。一旦遇到金剛，遇到神聖的般若智慧，鑽石和七寶立即黯然失色。這裡把般若智慧的價值和意義凸顯到了無以復加的地步。

爲什麼般若這麼有價值？因爲般若是佛母，過去佛、現在佛、未來佛都依般若而成佛。沒有般若，世間將不再有聖人，不再有佛陀，世間會陷入長久的黑暗之中。這個世界之所以還沒有那麼糟糕，就是因爲有聖人，有般若的光芒在照耀。儘管太陽經常被烏雲遮擋，但畢竟還有那麼幾縷陽光穿透厚厚的雲層照射下來，給人類指明了方向。千百年來每一代都有若干人在般若智慧的啟迪下獲得解脫，他們給人世間帶來了希望：他們曾經也是普通人，但他們用實踐證明了人經過努力而獲得終極解放是完全能夠做到的。

人要活在希望中，有希望與沒希望大不一樣。我們現在還能看到《金剛經》，也是佛陀給我們留下的希望。衹要《金剛經》在，我們通過《金剛經》的教導，好好努力，就完全可以解脫。這種希望不是建立在虛幻之中，而是建立在千百年來聖賢們的經驗之上。

第十四品 離相寂滅分

爾時，須菩提聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣而白佛言：「希有，世尊。佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經。世尊，若復有人得聞是經，信心清淨，即生實相，當知是人成就第一希有功德。世尊，是實相者，即是非相，是故如來說名實相。世尊，我今得聞如是經典，信解受持不足爲難。若當來世後五百歲，其有眾生得聞是經，信解受持，是人即爲第一希有。何以故？此人無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。所以者何？我相即是非相，人相、眾生相、壽者相即是非相。何以故？離一切諸相即名諸佛。」

佛告須菩提：「如是，如是。若復有人得聞是經，不驚不怖不畏，當知是人甚爲希有。何以故？須菩提，如來說第一波羅密，即非第一波羅密，是名第一波羅密。

「須菩提，忍辱波羅密，如來說非忍辱波羅密，是名忍辱波羅密。何以故？須菩提，如我昔爲歌利王割截身體，我於爾時無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生嗔恨。

「須菩提，又念過去於五百世作忍辱僊人，於爾所世無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。是故，須菩提，菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心。若心有住，即爲非住。是故，佛說菩薩心不應住色佈施。須菩提，菩薩爲利益一切眾生故，應如是佈施。如來說一切諸相即是非相，又說一切眾生即非眾生。

「須菩提，如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者。須菩提，如來所得法，此法無實無虛。須菩提，若菩薩心住於法而行佈施，如人入暗即無所見。若菩薩心不住法而行佈施，如人有目，日光明照，見種種色。

「須菩提，當來之世，若有善男子、善女人，能於此經受持讀誦，即爲如來以佛智慧悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。」

「離相寂滅分」，「離相」是超越五官所見的世界外相，轉五官世界爲般若世界，轉形構世界爲存在世界。離相以後會出現一種寂滅現象，主體和客體都寂滅。寂滅是高度的清靜、高度的寧靜及高度的不變，似乎靜止一樣。我們現在覺得這個世界

紛紜複雜、變幻無常，是從形構的角度來看的，相當於在海面上波濤洶湧、變幻莫測。我們一旦沉入海底，一切是那麼寧靜，給人的感覺好像亙古不變似的，這就是寂滅。寂滅不等於死寂，它其實也在變，就像海底也在變化，但這種變化特別微妙：祇是看上去有點靜水流深的感覺，但其實不是死水，這種靜水流深和大海表面的那種波濤洶湧、瞬息萬變有著重大差別。從相上來看，事物變化萬千；從存在的角度或本質上來看，事物又是寂滅的，處於「變而不變，以不變爲主」的狀態。

爾時，須菩提聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣而白佛言：「希有，世尊。佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經。世尊，若復有人得聞是經，信心清淨，即生實相，當知是人成就第一希有功德。世尊，是實相者，即是非相，是故如來說名實相。世尊，我今得聞如是經典，信解受持不足爲難。若當來世後五百歲，其有眾生得聞是經，信解受持，是人即爲第一希有。何以故？此人無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。所以者何？我相即是非相，人相、眾生相、壽者相即是非相。何以故？離一切諸相即名諸佛。」

「是經」就是《金剛經》。須菩提果然是佛陀的大弟子，他能「深解義趣」，普通人學習《金剛經》連「淺解義趣」都做不到。他深深地理解了三身圓滿，深深地理解了存在世界有別於形構世界，深深地理解了般若五官和肉體五官所呈現的世界完全不同，深刻地理解了無我、無爲、無執的真諦。

「涕淚悲泣」，通俗地講就是哭了。他爲什麼哭了？很多人開悟時都會哭。開悟時有兩種最常見的情緒反應：一種是笑，一種是哭。有一類人開悟了以後哈哈大笑，人們問他爲什麼要笑，他不說話就是笑，先微笑，後大笑，再狂笑，再轉爲微笑，再轉爲神秘一笑，有人也笑，沒人也笑，什麼話也不說，就這麼笑，一直能持續好幾天。不瞭解的人肯定覺得這個人笑得莫名其妙。另一類人開悟了以後像須菩提這樣痛哭，這不是假裝的，也假裝不來，而是發自內心的感動，他不是痛苦得哭，而是感動得哭，祇能用淚水來表達，說不出來就是哭。

他一邊哭一邊讚美佛陀「希有，世尊」，您真的是世間稀有的第一尊貴之人。爲什麼這樣說？「佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經。」他說我之前儘管跟隨了您那麼久，但從來沒有聽到過開示得這麼清晰透徹的經典，這是第一次聽說，而且我聽完還明白了，心中困擾了我幾十年的關鍵性問題全部在您輕描淡寫的幾句話中就解決了，我從此以後心中再無疑問，留下的都是朗朗智慧、

洞見和證悟，實在是稀有難得。

「世尊，若復有人得聞是經，信心清淨，即生實相，當知是人成就第一希有功德。」須菩提馬上又想到另外一個問題，他說我是這樣，如果還有另一個當世或後世之人，聽聞經典後也能產生深深的信任。「信心清淨」是不帶任何私心雜念的信任。「即生實相」，在清淨信心下會呈現出三身圓滿之真相，呈現出般若空明現的全部內涵、一切真相，就像太陽出來後，大地萬物清晰地呈現在我們眼前一樣。「當知是人成就第一希有功德」，「第一希有功德」是指這個人當下成佛。這裡面有一個因果關係：因爲「信心清淨」所以「生實相」，因爲「生實相」所以成佛。「世尊，是實相者，即是非相，是故如來說名實相。」須菩提確實深解義趣，他得到了佛陀的真傳，深深明白「三無」之道，他剛說完「即生實相」，馬上話鋒一轉，擔心後世之人由原來執著於自我和粗重肉身轉變爲執著於實相，這仍然影響獲得究竟解脫，因此要把這個執著也打消掉。實相很難把握，你越是執著它、追尋它，它越遠離你；你越是用「三無」的態度來對待它，它反而出現了。

「世尊，我今得聞如是經典，信解受持不足爲難。」「信」是信任，包括信佛、信法、信自己。信自己就是確認自己沒有領悟錯佛陀的教導。因爲有此三信，自然深解義趣。「解」是理解。「受持」的意思是我真的一下子毫無保留地接受了佛陀的教導，不反抗也不拒絕。「不足爲難」，對我來說，這不是個難事，我已經做到了。

「若當來世後五百歲，其有眾生得聞是經，信解受持，是人即爲第一希有。」但困難的是再過五百年，還能有人像我這樣信解受持，那纔是真不容易。因爲五百年後，佛陀及其大弟子們全部離世，後世人衹能通過這些由文字構成的經典來領悟無上菩提，讓他們能生起信解是非常難的，這是一個因素。佛陀「善護念」，他一邊講法一邊加持著他的弟子。「加持」就是他講什麼內容就把他所講的境界、智慧傳給弟子。這個時候弟子理解佛陀的教導，就不僅僅是流於字面意思，還有一個看不見的心傳加持在裡邊，即口傳、心傳同時進行，這是第二個因素。因此，弟子們證悟的速度快得不可思議。佛陀講完，須菩提就哭了，哭是因爲須菩提懂了。僅僅通過文字不會這麼快證悟，我們即使反覆學習半輩子乃至一輩子，所獲感悟都未必有須菩提這次聽法的感悟那麼深。我們僅僅獲得了《金剛經》的字面意思，沒有獲得佛陀的心傳加持。不過，若是我們能有效突破不同時空的心理障礙，佛陀的加持

在千年以後的我們身上和在當時的須菩提身上一樣有效、有力。但時空不同的這種心理障礙，在我們凡夫身上尤爲頑固，想超越和克服極爲困難，我們總覺得佛陀已經遠去，自己已經得不到佛陀加持了。因爲有這樣的心理障礙和錯誤認識，我們就會真的獲得不了佛陀的加持，衹能通過字面學習一點知識。一旦我們能突破這個心理障礙，佛陀現在就在須菩提身邊，現在就在我們面前，我們和須菩提一樣，此時就在接受佛陀的心傳和加持，他講到哪裡，在他的加持下，我們的身心就實現到哪裡。當我們對此深信不疑時，它真的就是這樣。如果佛陀講說生命的終極真相，生命的終極真相就實現在我們的身心之中，我們馬上就能親證佛陀展示給我們的生命終極真相。所以五百年後的人（也包括我們）到底能不能獲得佛陀的護念和加持，依我們有沒有克服和超越心理障礙、時空障礙而定，但這個超越並不容易，真正做到相當有難度。

怎樣才能克服和超越心理障礙、時空障礙？答案仍然是理明法透。我們深通佛理之後，就會從內心深處生起信心：時空是沒有任何障礙的，時空阻礙不住佛陀對我們的加持。不要說兩千五百年，就是再過兩千五百年，乃至無數個兩千五百年，我們與佛陀的心靈相通、生命相通也沒有任何障礙，唯一的障礙就是我們自設障礙。如果我們不自設障礙，所有的東西都阻礙不住我們，我們與佛陀的心靈隨時隨地都是相通的。這種信念必須建立在理明法透之上，理不明法不透，假設自己跟佛陀是相通的，那是自欺欺人，一定要真的生起信心和信任才有用。

須菩提告訴我們，能夠做到理明法透，真實生起信心，並在信心的基礎上生實信，在實信的基礎上成就第一稀有功德，這樣的人特別難得。須菩提現在就在佛陀面前，親受佛陀的加持和教化，相信佛陀此時正在加持自己，這一點都不困難。但後世眾生能不能相信自己和須菩提一樣——時時接受佛陀的加持，時時接受佛陀的影響，時時接受佛陀所有的證悟，把佛陀的智慧、證悟直接移到自己身上？佛陀時時刻刻在做這件事情，衹要我們對佛陀生起實信，打開身心，佛陀所證悟到的一切智慧和內容就會像複印機一樣複印一份給我們，這就是加持，這就是心傳。須菩提說後世眾生估計難以生起這樣的信任，雖難，但還是有人做到了。「何以故？此人無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。」

「我相即是非相，人相、眾生相、壽者相即是非相。何以故？離一切諸相即名諸佛。」佛離一切相，具體地說佛是無四相：無我相、無人相、無眾生相、無壽者

相。無此四相就是超越此四相，不被此四相所束縛、迷惑、糾纏。一旦離此四相就是佛。誰離四相誰成佛，一群人離了四相，就都成佛。

佛告須菩提：「如是，如是。若復有人得聞是經，不驚不怖不畏，當知是人甚爲希有。何以故？須菩提，如來說第一波羅密，即非第一波羅密，是名第一波羅密。

「須菩提，忍辱波羅密，如來說非忍辱波羅密，是名忍辱波羅密。何以故？」

須菩提只說能夠對此經典「信解受持，是人即爲第一希有」，佛陀又加了一句，如果有人在面對《金剛經》時能够不惊恐、不畏惧更为难得。《金刚经》是消灭自我的经典，《金刚经》在，自我和五毒就不能在，《金刚经》和自我、五毒、轮回、颠倒错乱势不两立，不能并存。当自我被消灭时，几乎所有人都有一种濒临死亡的感觉，这就是为什么自我那么难以消除的原因。其实不是自我难以消除，而是我们对死亡的畏惧难以克服。因为随着自我越来越消亡，所有人都有一种一步一步接近死亡的感觉，最后当自我灭亡时，所有人都把它认同为我死了（其实没死），由此就从内心深处生起深深的恐惧感，本能地退回来，又退回自我中，抓住自我不放，想着各种办法来壮大自我、充实自我、强化自我，通过充实自我的方式来充实自己的存在感。我们觉得自己的人生很充实、生活很充实的标志就是我们的自我很充实——我们把人生的充实与自我的充实画了等号。谁都想过充实的人生，很多人采用的办法就是不断地充实自我。

我們把一生變成了不斷充實自我的過程，認爲衹要不斷充實自我，人生就是充實的，就沒有虛度光陰，就過了一個精彩、豐富、充實的人生。自我一旦面臨消亡，面臨被瓦解、被超越、被拋棄，我們立即覺得這一生的價值和意義被掏空、被瓦解、被拋棄了，更嚴重的是我們覺得自己正在面臨死亡，我們不知道這是在重生。《金剛經》中的「三無」就是以最快的速度消滅自我。當自我消亡時，我們整個人生的意義和價值感會全部瓦解，出現瀕臨死亡之感，由此產生出巨大的驚恐和畏懼。衹要能在這種驚恐、害怕中堅持下去，我們就進入了無我。但絕大多數人堅持不下去，在死亡面前、驚恐面前退回來了，在貌似人生與生活的意義和價值全面瓦解、崩塌的面前退回來了，這就是修行解脫的困難之處。幾乎所有人都知道解脫的重要性，卻爲什麼不去解脫？因爲過不了自己的生死關，過不了自我的瓦解關。要想過這一關，信心十分重要，要信佛、信法、信自己。佛家經常用浪漫的形式來表達：跨上信心的駿馬，乘著佛陀的教導，手持精進的鞭子，涉過生死的險灘，來到涅槃的彼

岸。這一切的前提都建立在信心的駿馬之上，沒有信心的駿馬，別的都沒用，馬都沒有了，何來馬鞭？馬都沒有了，如何涉過生死險灘？所以信心的駿馬是根本。

「如來說第一波羅密，即非第一波羅密，是名第一波羅密。」「第一波羅密」就是般若波羅密，般若波羅密在六波羅密（佈施、忍辱、持戒、精進、禪定、般若）中排名第一，最爲重要。但般若再好也不能執著，我們要以既重視又超越的態度來對待般若。六波羅密可以濃縮爲般若波羅密，般若波羅密展開就是六波羅密，兩者是一而二、二而一的關係。

「忍辱波羅密，如來說非忍辱波羅密，是名忍辱波羅密。」「忍辱波羅密」也是六波羅密之一。「忍辱波羅密」就是擔當。舉個例子，「新儒家三聖」之一的梁漱溟先生有次坐船遇到了颱風，滿船人皆惴惴不安、徹夜難眠，唯有梁漱溟先生穩穩靜坐。後來，船終於抵港，有驚無險。大家說撿回一條命真不容易，而他說了一番很狂傲的話：在海上遇到驚濤駭浪的時候，我一點也不緊張，我就自信天不滅我。因爲上天如果滅我，中華民族的歷史就會改寫。我這麼重要的人，上天怎能輕易把我收去，因此在驚濤駭浪中，我穩穩地坐在那裡看書，根本就沒管外面，後來果然如我所料順利登岸。這再次證明了上天派我來是要完成重大使命的，在使命沒有完成之前我是死不掉的。其實他犯了一個錯誤，就是佛陀所說的「忍辱波羅密」。你有擔當是可以的，但不要執著於擔當，不要迷戀於擔當，不要覺得你的擔當有多麼了不起。梁先生擔當是有的，也就是忍辱精神是有的，他將民族危難擔於一肩，他有這個氣魄，但他又自大、自傲、自戀，認爲自己擔當了民族的命運，怎麼能死？他執著於自己的擔當，這就證明他並不是真懂《金剛經》。「新儒家三聖」之一的熊十力先生一聽這話，當場拍案而起，說：你還天天研究中國文化，你連《金剛經》都沒讀明白，你還擔當文明復興、民族復興之大業！你衹是一個虛榮之徒、自大之輩！熊先生的性格十分正直火暴，眼中揉不得沙子，他這麼說，有其依據：梁先生有個外號叫「陽儒陰佛」，意思是雖然梁先生表面上整天談儒家孔孟之道，但他真正的學問根底在佛家，他也的確下過大力氣研究佛法，還拜了幾位當時有名的大師學習。既然他對佛學下過功夫，理應讀過《金剛經》，既然讀過，爲何還那樣說話？實屬不該。這就證明他學佛只學了個表面，沒有通透，沒有真懂。真懂《金剛經》的人不可能說出這麼狂妄的話。一代大師這樣說話，顯得有點淺薄無知了。因此熊先生無法忍受，認爲擔當有什麼了不起，這是你的天然使命，本該如此，有什

麼值得自傲自大的？你把擔當看得那麼神聖、那麼偉大，執著於擔當，迷戀於擔當，不能用平常心來對待擔當，因此你這個人的見地有問題、學問有問題、人品有問題。

「須菩提，如我昔爲歌利王割截身體，我於爾時無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生嗔恨。

「須菩提，又念過去於五百世作忍辱僊人，於爾所世無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。是故，須菩提，菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心。若心有住，即爲非住。是故，佛說菩薩心不應住色佈施。須菩提，菩薩爲利益一切眾生故，應如是佈施。如來說一切諸相即是非相，又說一切眾生即非眾生。」

佛陀舉了一個例子來進一步讓我們理解什麼是「非忍辱波羅密」。釋迦牟尼在未成佛之前的某一世，曾是一個在樹林中修苦行的苦行僧。有個國王叫歌利王，帶著嬪妃們浩浩蕩蕩地來到樹林中。國王忙著狩獵，嬪妃們在樹林中散步嬉戲時看見一個苦行僧坐在樹下，氣宇非凡。嬪妃們就調戲他，但任她們用各種手段調戲，苦行僧始終不爲所動。歌利王狩獵歸來，看見嬪妃們圍著一個出家人，看樣子好像很喜歡這個人。歌利王頓時生起嫉妒心，越想心裡越不平衡，厲聲喝問：「你在這裡幹什麼？」苦行僧說：「我在修苦行。」歌利王說：「修什麼苦行？」苦行僧說：「修忍辱。」這下歌利王抓住了懲治苦行僧的辦法，用刀從他身上一塊一塊割肉，割一塊肉就問他生氣了沒有。苦行僧始終沒有生起嗔恨心。割到最後全身割無可割了，苦行僧仍然沒有生氣。歌利王完全不相信，覺得自己已經把他千刀萬剮，真的沒有生起哪怕一點點嗔恨心？苦行僧說：「如果我生起了嗔恨心，就讓我割在地上的肉迅速腐爛；如果我沒有生起嗔恨心，就讓我的身體迅速恢復如初。」他剛講完這句話，身體就迅速恢復如初。他就用這種方式感動了國王，後來國王成了他的弟子，接受他的教化。歌利王發誓生生世世跟隨佛陀修行，跟到這一世仍然成爲佛陀的弟子，他的名字就叫須菩提。這衹是一個傳說。歌利王用刀割苦行僧的身體時，衹要苦行僧有我相、人相、眾生相、壽者相中的任何一相，都必然會產生嗔恨心。佛陀接著舉例，歌利王割他身體這一世以後，釋迦牟尼生生世世繼續修忍辱，前後修了五百世，在那五百世裡他都是忍辱僊人。在這五百世修忍辱的過程中，他始終做到了「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」。

「是故，須菩提，菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。」「菩薩應離一切相」就是離此四相。

「不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心。」「應生無所住心」再一次說明學佛不是裝傻充愣，不是學得腦子一片空白。修行准許我們去思想，准許我們去構建一切學說、觀點、法門，但一定要建立在「無所住心」之上，即三無（無我、無爲、無執）之心。

「若心有住，即爲非住。是故，佛說菩薩心不應住色佈施。須菩提，菩薩爲利益一切眾生故，應如是佈施。」「若心有住」就是若心停留在三有（有我、有爲、有執著）之中。

「如來說一切諸相即是非相，又說一切眾生即非眾生。」這句話之前已經解釋過了，此處不再贅述。

「須菩提，如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者。須菩提，如來所得法，此法無實無虛。須菩提，若菩薩心住於法而行佈施，如人入暗即無所見。若菩薩心不住法而行佈施，如人有目，日光明照，見種種色。

「須菩提，當來之世，若有善男子、善女人，能於此經受持讀誦，即爲如來以佛智慧悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。」

「如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者。」這句話很重要，在別的經典裡佛陀沒有這樣說，唯獨在《金剛經》裡這樣說。「真語者、實語者、如語者」是什麼意思？釋迦牟尼及一切聖賢都沒有所謂的思想體系和觀點學說。那釋迦牟尼給我們的是什麼？他看到什麼就說什麼。他跟一般的學者不一樣，一般的學者、哲學家、思想家及作家的所有觀點、學說、思想，都建立在推理、猜測、想像、構思、感受和自我之上，而聖人給我們的教導建立在如實見、如實聽、如實思、如實聞之上。通俗地講，聖人真實地看到什麼，就真實地給我們說什麼。比如，釋迦牟尼提到西方極樂世界，他不是在說一個構思出來的世界，而是他清清楚楚地看見了西方極樂世界。他有點像導遊，一邊看著一邊指示給我們看：這有一個涼亭，這有一個瀑布……明明這個地方沒有瀑布，導遊卻告訴遊客這裡有一個瀑布是不可以的。佛陀所說的一切話都是基於如實見、如實聞、如實知之上，都是他看著真相往外說的，這就是「真語者、實語者、如語者」。所有的聖人都是如此，因此聖人說出來的經典就是真理；聖人說出來的話就是真語、實語、如語、不誑語、不異語。

「不異語」是不自相矛盾，即使矛盾也衹是表面自相矛盾，實則不矛盾。我們衹要把聖人說的所有的話放在一起，就會發現它們之間渾然天成，沒有衝突、沒有矛盾、沒有分裂。

「須菩提，如來所得法，此法無實無虛。」「無實無虛」是既不能把它執著爲實，也不能把它虛無化。這要求我們辯證地看待佛陀的話，既不能著實了看待，也不能以虛無主義看待。

「須菩提，若菩薩心住於法而行佈施，如人入暗即無所見。若菩薩心不住法而行佈施，如人有目，日光明照，見種種色。」如果菩薩以有爲法而行佈施，「如人入暗即無所見」，就會像人進入暗室，什麼也看不見；如果菩薩以無爲法而行佈施，則「如人有目，日光明照，見種種色」，猶如一個人行走在陽光下，一切皆可以朗朗分明。

「須菩提，當來之世，若有善男子、善女人，能於此經受持讀誦，即爲如來以佛智慧悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。」「當來之世」就是後世，包括我們現在這個時間段內的所有眾生。「能於此經受持讀誦」，會有什麼收穫？「以佛智慧悉知是人，悉見是人」，此處的「佛」有兩種理解：一種是把「佛」理解爲釋迦牟尼，釋迦牟尼能超越時空，知道後世的我們有沒有受持讀誦此經。如果我們此時此刻正在受持讀誦此經，他穿越時空的當下就能知道。另一種是把「佛」理解成般若、三身、真理，當我們受持讀誦《金剛經》時，般若就已經知道我們了，般若就已經在讚歎我們了。誰讀誦《金剛經》，般若就讚美誰、關愛誰。

「成就無量無邊功德」有兩種途徑：一是佛陀超越時空加持我們、啟迪我們，讓我們成就；二是般若暗中加持我們、啟迪我們，讓我們獲得無量無邊功德。按照佛家的理論，普通眾生時刻處於撕裂狀態，被兩股力量來回撕裂：第一股力量是業力，拉著我們往一個方向去；第二股力量來自般若，它時刻呼喚著我們，把我們往回拉。業力和般若這兩股力量始終處於膠著狀態，拉著我們來回搖擺。眾生衹要沒有獲得解脫，將一直持續處於這種分裂狀態。有時候業力強大，我們就往業力一邊靠近，活得就混沌些，充滿了顛倒、任性、非理性；有時候般若佔優勢，我們就活得通透、明白、智慧、理性一些。這兩股力量時刻在我們的內在交鋒。在宗教中，形象地把這兩股衝突的力量，說成「神鬼之戰」或「佛魔之戰」，西方稱其爲「上帝與撒旦之戰」。一旦我們因種種機緣學習了《金剛經》，最高興的是般若。太好了！我

一直拉你拉不過來，終於等到了你親近我的這一天，你不知道我這麼多年有多累，但還是沒把你拉過來，現在你主動來了，我張開胸懷迎接你。就像一個離家出走多年怎麼也勸不回來的孩子主動回頭了，母親無比高興。

其實般若時時刻刻在呼喚我們，時時刻刻明白我們，但我們不明白般若。般若真的像母親一樣，有母親的大愛在裡面。佛家有個概念叫「法熏」，又名「般若熏」，般若始終在熏陶我們、呼喚我們。基督教稱之爲「上帝的呼喚」，伊斯蘭教稱之爲「安拉的呼喚」，儒家稱之爲「良知的呼喚」。我們的內心中總有一個聲音在呼喚，我們一旦違背良知的呼喚（儒家），違背般若的呼喚（佛家），就會有負罪感。每個人衹要跟著業力走，內心深處隱隱約約、或多或少都會有一種失落感和負罪感，儒家稱之为“良心的折磨”。其实这种负罪感，痛的不是你，而是般若，这种失落感、负罪感来自般若——我沒能拯救這個人，我很失落、很有負罪感。般若對我們從沒停止過呼喚，對我們從不吝嗇，從不丟棄我們。衹要我們轉過身來正面迎接般若，般若會一層一層地向我們展現它的世界，這是般若「大慈大悲」的屬性。

任何時候，任何人衹要決定回頭，般若馬上就會迎接上來，從來不會有一秒鍾的時差。這裡面就暗含著我們衹要修行，就一定能解脫，因爲般若從來沒有丟棄我們。衹要如理受持，堅持做到「三無」，當下融入般若，成爲般若，擁抱般若，跟般若打成一片，即可成佛。功德是般若的內涵的展現，我們獲得了般若無窮內涵的層層展現，就是功德。

第十五品 持經功德分

「須菩提，若有善男子、善女人，初日分以恆河沙等身佈施，中日分復以恆河沙等身佈施，後日分亦以恆河沙等身佈施，如是無量百千萬億劫以身佈施。若復有人聞此經典，信心不逆，其福勝彼，何況書寫、受持、讀誦、爲人解說！

「須菩提，以要言之，是經有不可思議、不可稱量無邊功德。如來爲發大乘者說，爲發最上乘者說。若有人能受持、讀誦、廣爲人說，如來悉知是人，悉見是人，皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。如是人等，即爲荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。何以故？須菩提，若樂小法者，著我見、人見、眾生見、壽者見，則於此經不能聽受、讀誦、爲人解說。

「須菩提，在在處處，若有此經，一切世間天、人、阿修羅所應供養，當知此處即爲是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處。」

「持經功德分」，修持《金剛經》能有什麼樣的功德？能有什麼樣的收穫？能有什麼樣的造詣？

「須菩提，若有善男子、善女人，初日分以恆河沙等身佈施，中日分復以恆河沙等身佈施，後日分亦以恆河沙等身佈施，如是無量百千萬億劫以身佈施。」

初日分、中日分、後日分是古印度的計時法，他們把一晝夜分爲六時（中國古代把一晝夜分爲十二時辰，現代社會把一晝夜分爲二十四個小時）。晝三時：初日分、中日分、後日分；夜三時：初夜分、中夜分、後夜分。一分相當於四個小時。有一個人從早到晚都用恆河沙數量的生命佈施，而且在無數劫的時間裡每天都從早到晚用生命佈施。衹有印度人能有這麼浪漫的想像力，這與印度文化息息相關。佛經會如此寫不是空穴來風，而是在特定的文化氛圍下產生的，其中也浸染了印度文化誇張浪漫、想像豐富的特點。我們不可以把它當成事實來理解，它衹是一種比喻。

「若復有人聞此經典，信心不逆，其福勝彼，何況書寫、受持、讀誦、爲人解說！」這句話的意思很淺白，不用解釋了。

「須菩提，以要言之，是經有不可思議、不可稱量無邊功德。如來爲發大乘者說，爲發最上乘者說。」「以要言之」，佛陀最後得出結論：「是經有不可思議、

不可稱量無邊功德」。「不可」是超越。「思」是思考、想像。「議」是議論。「不可思議」就是超越思和超越議，超越了想像力的極致。「不可稱量」是沒辦法用數量來形容，佛陀要表達的是智慧高於一切，與儒家所說的「萬般皆下品，唯有讀書高」有異曲同工之妙。

學習、吸收聖賢的智慧，接受聖賢的教導，應該作爲人生的頭等大事，其他事情都得讓位於讀書，哪怕天塌下來我也得把書看完。釋迦牟尼和孔子都不約而同地一再強調聖賢智慧的重要性——不可思議、不可稱量、無邊功德。學習《金剛經》並按其教導去實踐，其價值與意義無法估量。

「如來爲發大乘者說」，「發大乘者」的意思是發大乘心，就是我修行不是爲了自己，而是爲了萬民的解脫。小乘和大乘最大的差別就是小乘處處心中衹有自己，大乘處處心中有他人。「爲發大乘者說」的意思是這部經不是爲自私自利的小羅漢們說的，而是爲有大胸懷的人說的，爲天下所有人的快樂與解脫而說的。

「爲發最上乘者說」，這部經是爲發過成佛之心的人說的，不是爲沒發過成佛之心的人說的。沒發過心的人，《金剛經》和你沒有關係，你理解不了這部經典，契合不了這部經典，與這部經典無法生起感應，通俗地說，就是你和經典不在一個頻道上。你的那個小心量、小境界與《金剛經》需要的大心量、大境界無法相應、無法契合，就算和你說了也沒用。你不僅不會像須菩提那樣感動得哭了，還會像聾子聽雷聲一樣什麼反應都沒有。

「若有人能受持、讀誦、廣爲人說，如來悉知是人，悉見是人，皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。如是人等，即爲荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。」這裡的「如來」要理解成般若，般若當下就知道你，當下就看見你。「皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德」，這不用解釋。「如是人等，即爲荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提」，這句話演變成後世佛家一句常說的話「荷擔如來正法」，簡稱爲「荷擔正法」。這句話裡蘊含著無限的悲壯，因爲人世間有太多曲折、太多難以預料的事情。任何一門思想、一門學說就像一個人的命運，到人間來肯定會有種種曲折的遭遇。翻開佛教史、道教史、儒家史，莫不如此。

儒家聖人孔子就是一個命運多舛之人，他的一生就像過山車，今天受到魯國國君重用，過不了幾天就被排擠出去，一段時間後又被起用，沒兩天又因讒言而被排擠，最後孔子棄官不做。但他並沒有放棄理想，而是繼續帶著弟子周遊列國，有些

國家連國門都不讓他進，有些國家對他貌似尊重卻不予重用。比如有的國君每次見到他都尊敬得不得了：「夫子啊！我渴望您能來這裡，如同大旱望甘霖！今天您終於來了，真是國家之幸、萬民之幸！」孔子來了之後，國君好吃好喝招待他，但把他當「金絲雀」一樣養起來，始終不肯重用他做事。孔子對此頗爲無奈：要走吧，好不容易遇到一個重視他的人；繼續待著吧，國君卻不用他做事。

有一天，孔子沒事幹，邊想著自己的命運，邊擊磬演奏音樂。磬是古代的一種樂器，把薄薄的石頭片裁成梯形，上大下小，中間打個眼用繩子吊起來，各片大小不一，依序吊上一排，然後用小錘敲擊，就能發出一種音樂聲。他越演奏越悲傷，恰好一個荷簣者（挑著草制盛土器具的老漢）經過，聽到屋裡有人擊磬，站在屋外聽得很入迷。老漢沒有見到擊磬人，衹是聞其聲就聽懂了其中富含的感情，得出兩個結論：第一，擊磬之人一定是位聖人；第二，擊磬之人鬱鬱不得志。他的音樂中蘊藏著滔滔江水也無法形容的無限惆悵，他把滿腔鬱悶通過磬聲傳達了出來，每個音符裡都充滿了無奈。老漢很同情屋裡的這個人：是聖人卻又懷才而不遇——人間最大的痛苦莫過於此。孔子得知後說，沒想到在這裡還能遇到一位知音，能有這樣的知音真的很稀罕。其實老漢是一位隱士，孔子在周遊列國時好幾次遇到隱士，他們都很厲害，這位荷簣者就是其中一位。孔子一生顛沛流離，不知道吃了多少苦。他去世以後，他的思想才開始在社會上流傳，一直流傳到了現在。

最近一百年，人們一會兒把孔子奉若神明，一會兒把孔子踩在腳下。其實被追捧不一定就是孔子的幸運，被批評也不一定就是孔子的悲哀，這要辯證地看待。其實，不要以爲現在社會上很多人都在追捧孔子就能怎麼樣，捧孔子、讚美孔子的人，有幾個是在追隨孔子的精神？大多數人衹是把孔子作爲商標或招牌在招攬生意，並不是「真正」熱愛孔子，他們也許還不如那位賣柴的隱士。

真正熱愛孔子的標準是什麼？是把孔子通過身心活出來。這並不是看誰能把四書五經背得滾瓜爛熟。任何人下一點功夫都會背，鸚鵡學舌地背毫無價值和意義。學聖人貴在得其靈魂，並且把這個靈魂通過我們的身心活出來，尤其是在大是大非、大利大害面前，能不能以孔子的精神（孔子明確提出義利之爭）來對待這些大利大害，這個問題在當代尤爲突出。在面對大利大害時，是犧牲利以救義，還是犧牲義以救利？有幾個人能辨別清楚？真正追隨孔孟的儒者，當義和利發生衝突的時候，毫無疑問應該取義而棄利，若這一點都做不到，別的就更不用說了。

佛陀在《金剛經》裡也明確地說，《金剛經》不是給那些小氣量、小肚雞腸的人說的，是給發大乘者、發最上乘者說的。言下之意，《金剛經》不是給那些自我深重、五毒深重的人說的，就算說了他們也不知道其中的含義。「荷擔」就是傳承，「荷擔如來無上正覺」就是傳承佛陀的無上正覺於人間。就如曾子所說：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎！」（《論語・泰伯》）。「士」是知識分子，具體地說，是追隨孔孟思想的儒家知識分子和學者。一個儒家的學者需要什麼樣的品質？弘毅精神。「弘毅」就是荷擔，你要把孔孟的人格、境界、理想擔起來，擔在你的肩膀上終其一生，這就是弘毅。不是說只擔一天兩天，而是擔一輩子，以死爲終結，這就叫「任重而道遠」。「仁以爲己任」就是把儒家的核心精神「仁」作爲一生追求的任務。這個任務含兩個方面：第一，自己追求「仁」；第二，把「仁」的精神弘傳到人間。把弘揚和追求「仁」作爲與生俱來的不可推卸的責任和義務，這就叫「仁以爲己任」。「不亦重乎」，難道這不叫重任嗎？「死而後已」，把「仁以爲己任」這個擔子作爲不可推卸的責任和任務一直擔著，擔到死爲止。「不亦遠乎」，這條道路非常漫長遙遠。

曾子本人就做到了，他晚年有疾臥床，把弟子叫到跟前說：「啟予足，啟予手。詩云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫，小子。」這段話的意思是，「你們掀開被子，看看我的腳和手，都保全得很好吧！我的一生正如《詩經》所說：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』小心謹慎，以保其身。從今以後，我知道身體能夠免於毀傷了。弟子們，要記住啊！」。儒家認爲「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也」，你看我這一輩子，手也在，腳也在，證明我是個踐行孝道精神的人。

不要以爲踐行孝道容易，一點都不容易。不僅踐行孝道不容易，踐行孔子的精神——「仁」也不容易。他用了三個詞來形容：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰」。「戰戰兢兢」，好像很恐懼、很害怕的樣子，隨時都處在恐懼和害怕之中。這個恐懼衹是好像，不是說他真的很怕。「如臨深淵」，如同處在深淵的邊緣一般小心翼翼。「如履薄冰」，就像在薄冰上走路那樣小心謹慎。「而今而後，吾知免夫」，我現在就快死了，終於可以長長地出一口氣了，從現在開始，我不用再戰戰兢兢地活著了，之前我一直不敢鬆氣，一輩子如臨深淵、如履薄冰地踐行孔子的道、孔子的精神，就怕哪個舉措違背了孔子的教導，罪過就大了。

曾子是這樣說的，一輩子也是這樣做的。古代學者都是言行一致的，不像我們現在有些學者言行不一：台上一套，台下一套；人前一套，人後一套。過去的學者覺得這樣的人可恥，人前人後、台上台下一個樣是做人的本分。其實不祇是曾子，孔門七十二賢人，個個都如此，包括歷代真正的儒者也皆是如此。這都屬於荷擔，籠統地說就是傳承。因而儒家學者荷擔孔孟精神，道家學者荷擔老莊精神，佛家弟子荷擔佛陀精神，荷擔如來無上正等正覺。什麼樣的人方能荷擔如來無上正等正覺？那些發大乘者，發最上乘者，又深通《金剛經》義趣的人，才有能力荷擔如來正覺。

「何以故？須菩提，若樂小法者，著我見、人見、眾生見、壽者見，則於此經不能聽受、讀誦、爲人解說。」佛陀又從反面來說這個問題，凡樂小法者，一定執著我見、人見、眾生見、壽者見。「見」就是相，「著我見」就是著我相。佛陀強調言行一致，如果你自己做不到《金剛經》的境界，領悟不透《金剛經》的教導，不能聽受、讀誦，就不配給他人講說。這裡也可以理解成佛陀的命令：樂小法者、低劣者、著四相者不能聽受、讀誦、爲人解說。爲什麼不能？因爲他們不配，他們自己都沒有理解、消化、踐行此經，怎麼配給別人解說？這種解說不是以盲引盲嗎？佛陀禁止以盲引盲，不准許這樣的人爲他人講說《金剛經》，除非像須菩提這樣深解義趣，真切明白無四相真諦的人才有資格給他人講說。因爲須菩提得了金剛三昧，深深地理解了《金剛經》的義趣，他向別人講說此經是在積攢功德，是在普度眾生。這個標準是相當高的。不僅佛陀這樣要求弟子，儒家和道家也都這樣要求弟子，先把聖賢的經典、聖賢的精神理解清楚，進行一番真切實踐以後再向別人講說，他們都反對和排斥這種一知半解就急著好爲人師的行爲。

由此經文聯想到我們這個時代，那些講佛法、道法、儒家文化的人，又有幾人是深通義趣後向他人講說的？大多數都是以盲引盲，自己對《大學》《中庸》《論語》《道德經》《金剛經》等都祇是一知半解，很多時候甚至連一知都達不到，就急著好爲人師，這樣的例子舉不勝舉。我從印度回國這幾年，看到很多這樣的人，感到非常痛心和悲哀。我們的國學、傳統文化、聖賢文明在一片繁榮聲中極速衰敗：表面上看是一片繁榮，到處有人在講國學，網上也在談國學，微信朋友圈都在傳播國學思想，似乎一片欣欣向榮。仔細一看，深奧一點的先不說，本來淺顯易懂的思想都被他們弄得一塌糊塗，淺顯明白的道理都能歪曲成這樣，真讓人火冒三丈！這

些人藝不高膽卻很大，敢面不改色心不跳地往外說，敢以師自居。儒家講「良知」，胡鬧以後是要受到良心的譴責的。你衹要有一點點良心，半夜醒了摸摸良心，你難道沒有感覺到有像老鼠一樣的東西在啃噬你的良心嗎？這是要被良心譴責的。佛家說「惡口一張，活埋天下蒼生」，這種曲解和誤導會把所有人都引入歧途，這個罪過非常大，這是業障，要有惡報的，真的不敢胡來。

《金剛經》一再強調：智慧佈施最爲重要。最爲重要的東西一旦反過來，後果也最爲嚴重，佛家稱其爲「斷人慧命」。殺人性命尚可寬恕，斷人慧命無法可解。哪怕我一怒之下殺了人，冷靜下來後，我很後悔剛纔的衝動，來到佛陀面前求一個方法，佛陀還可以告訴我一些彌補挽救的辦法，可以通過懺悔，可以通過以命抵命，可以通過撫恤被殺者的親人等方式來彌補失手殺人的罪過，但斷人慧命無法可解。什麼是斷人慧命？就是阻斷了別人的覺醒之路，阻斷了別人的身心成長之路，這樣的罪過極爲可怕。所以古人把講學傳法看得非常嚴肅，絕不輕許半懂不懂的人出去講學。佛陀也一再強調，樂小法者或著四見者不能爲人解說。

「須菩提，在在處處，若有此經，一切世間天、人、阿修羅所應供養，當知此處即爲是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處。」爲什麼應供養？「當知此處即爲是塔」，因爲經之所在，猶如佛之塔廟，猶如佛陀親自在此。我們要正確理解這句話的意思。很多學佛法的人思想不夠靈活，理解得很教條。我從十幾歲起，就時不時在寺廟中生活，住過內地、藏區及印度的不少寺廟，因而對目前寺廟中的很多現狀不陌生。我見過非常多的人過於形式化地理解《金剛經》或別的經典。比如，有的人在走路時《金剛經》必須得捧著走。摟著不行嗎？不行，萬一把它壓壞了呢？那是紙做的，哪那麼容易就壓壞？那不行，佛說了，《金剛經》在，就是佛在，我要是一用勁，不把佛壓死了？如果不小心把《金剛經》從桌子上碰下去了，這比他的孩子掉到地上還要嚴重。他撲通跪在地上：「對不起！我剛纔不小心把您弄到地上去了，我是無心的，我懺悔！」然後他再小心翼翼地把它捧到桌子上來。用這種方式對待《金剛經》就太教條了，沒有理解佛之本意。佛陀是爲了突出經典中的教導的重要性而說：「當知此處即爲是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處」。「以諸華香」，古代「華」和「花」通用，華香就是花香。「以諸華香而散其處」，就是要在《金剛經》旁邊放上一些花，而且還是很香的花，或者灑點花露水、香水代替花香。你不要把它著實了理解，不放花、不灑香水就不行了嗎？完

全可以。

一個修行者的思維跟宗教徒的思維是不一樣的。修行者每讀到這些地方，會「得其意，忘其言」，而宗教徒會「棄其意，守其言」，死守字面意思。如果你不小心從佛經上跨過去了，要是被佛教徒看到，他不罵你纔怪。我真見過當場絕交的朋友，「你對佛經如此不敬，你這個朋友我不要了」，真的是使盡人類最惡毒的語言罵對方。不就是不小心從佛經上跨了一下，至於大罵對方嗎？

有個小故事，有一個寺廟建了好幾座佛像，在開光時舉行了盛大的法會，周圍的村民都來湊熱鬧。大和尚講經說法完畢，大家自由參觀寺廟。有個小孩子尿急，就對著佛像撒尿，正好被一個僧人看見了，他就很生氣地說：「你怎麼對著剛剛建好的佛像撒尿？這是多麼大的不尊敬啊！」小孩子說：「剛纔大師父說了，上下南北都有佛，我對哪兒尿不是對佛尿？」這個機智而又智慧的回答弄得僧人張口結舌。的確是這樣，很多佛經裡都說東西南北處處有佛，既然處處有佛，那這個小孩子的理論就是成立的。

同樣的道理，如果從佛經上跨過去是大不敬，佛教徒們走路時從任何地方跨過去，不都是從佛身上跨過去嗎？因爲處處都有佛。但他們不還是每天照樣走路？我們要得其意而忘其言，領悟經文的意思就行，不能教條，一教條就很麻煩。事實上，很多教條的人真的弄了一些花放在《金剛經》旁邊。這些形式都可以不要，貴在領悟《金剛經》的精神。

要記住一個總原則：你衹要不成佛，做什麼都是錯的；你衹要成佛，燒佛經都是對的。你以爲放兩朵花就對了？衹要你一天不成佛，放多少花都是錯的。在佛的世界中，衹有唯一一件事情是對的——成佛。不要以爲你沒有從佛經上跨過就沒錯了，你照樣生活在重重錯誤之中。衹有成了佛，才處處都是對的。

唐朝時，丹霞禪師雲遊到洛陽，住在慧林寺，與院主是好友。有一天晚上，天氣特別冷，丹霞禪師凍得受不了，就開始找柴火取暖，找來找去，一根柴也沒找到。他抬頭一看，看見寺裡供奉的菩薩像莊嚴肅穆，主位上供的文殊菩薩是一座很精緻的木像。他二話不說，拿起斧子就把佛像劈了，開始生火取暖。火越燒越旺，不久就驚動了院主。

院主看到丹霞禪師砍佛像燒柴，不由大驚，急忙阻攔道：「你在干什么？」

「我在劈佛像啊！」丹霞禪師不緊不慢地說。

「你爲什麼要劈佛像？」院主顯然憤怒了。

「我看看佛像裡面有沒有舍利子。」丹霞禪師答道。

「木像裡怎麼會有舍利子呢？」院主覺得丹霞禪師簡直不可理喻。

「沒有舍利子啊？那就好，我把旁邊那兩尊也燒了吧。」丹霞禪師又扛了兩尊佛像投入火中。

「你這樣會遭報應的！」院主覺得丹霞禪師確實瘋了。

「是的，會有報應的。」丹霞禪師淡淡地說。

報應來得很快，話音剛落，院主的鬍子、眉毛突然開始脫落，一瞬間就掉沒了，而丹霞禪師卻安然無恙。

這就是禪宗著名的公案「丹霞燒木佛，院主落鬚眉」。爲何會這樣呢？因爲丹霞禪師成佛了，他做什麼都是正確的。院主說的道理是不是佛家的道理？是的。對佛不敬，對經典不敬，要有報應，這話沒有說錯。劈佛像貌似對佛不敬，但這是按照樂小法者的角度來看，要受報應。樂大乘法者不作如是想。衹要你沒成佛，做什麼都是錯的，哪怕說了正確的話。你不是談報應嗎？就報應在你身上。這就是樂小法者和樂大乘法者之間的根本不同。這個故事說明，佛家衡量根本對錯的終極標準是成不成佛。所以我們不要過於強調字面意思，以爲擺上香花就是對的，不擺花就不對，以爲建個塔就是對的，不建塔就不對，我們「得其意，忘其言」即可。

第十六品 能淨業障分

「復次，須菩提，善男子、善女人受持讀誦此經，若爲人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則爲消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。

「須菩提，我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他諸佛，悉皆供養承事無空過者。若復有人於後末世，能受持讀誦此經所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分乃至算數、譬喻所不能及。

「須菩提，若善男子、善女人於後末世，有受持讀誦此經，所得功德，我若具說者，或有人聞心則狂亂，狐疑不信。須菩提，當知是經義不可思議，果報亦不可思議。」

「能淨業障分」，此品經文旨在告訴我們業障怎麼淨。

「復次，須菩提，善男子、善女人受持讀誦此經，若爲人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則爲消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。」

佛家認爲，假設有個人前世造了罪業，本應該墮三惡道（畜生道、餓鬼道、地獄道），即下一世要投胎到三惡道中，要麼投胎爲動物，要麼變爲餓鬼，要麼變爲地獄眾生，但因爲他受持讀誦了《金剛經》，沒有墮入三惡道，轉到了三善道中的人道。儘管他未墮惡道，但死罪可免，活罪難饒，還是要受一點懲罰：他的身份或職業受人輕賤。在過去，理髮、修腳、趕馬車、唱戲的都是受人輕賤的職業。他投生爲輕賤的職業，這令人悲哀，值得同情。但事實上，他不僅不需要悲哀，還應該暗暗高興，因爲他本來的命運要比這悲慘得多，現在祇是變成了一個職業輕賤的人，這難道不值得慶幸嗎？雖然職業輕賤了點，但因爲他從事輕賤的職業，進一步消除了前世的罪業，還可能因爲受持《金剛經》而成佛。

「須菩提，我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他諸佛，悉皆供養承事無空過者。」佛陀又以自己爲例，說他當年在燃燈佛前給百千萬億佛做供養。「那由他」是印度的一個非常大的數量單位。「那由他諸佛」就是無數佛。這個世界上的確有很多佛，但從釋迦牟尼誕生到現在也就兩千多年，所以這裡釋迦牟尼是用擬人和誇張手法來說明佛的數量之多。「供養」就是佈施。對下者

叫「佈施」，對上者叫「供養」。此處沒有明確說明是財物、生命或法佈施中的哪一種。「無空過者」，這些數量的佛我都盡心盡力地供養了，沒有錯過任何一位佛。

「若復有人於後末世，能受持讀誦此經所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分乃至算數、譬喻所不能及。」關於「後末世」有個說法，佛陀對自己的教導在人世間的命運有過預言：正法（正確的教導，不錯、不漏、不走樣的教導）住世五百年，像法住世一千年，末法住世一萬年，一萬年以後佛法在地球上消失。正法住世五百年，是以他本人去世爲開始，他的教導在人世間將要持續五百年，這是正法時代；五百年以後，他的教導就會被人曲解，人們不注重理解他教導的內涵，不喜好學習經典，尤其不喜好學習像《金剛經》這樣的終極教授的經典，而是追求教導的形式，比如塑像、燒香、磕頭，百般禮拜，祈求福報，這樣持續千年，這是像法時代；一千年後，每況愈下，人們學習經典的熱情消失了，連拜佛像的興趣逐漸都沒有了，大量的妖魔鬼怪披上袈裟混入僧團，用歪理邪說來代替佛的正確教導，佛門流行的都是違背佛陀教導的歪理邪說，做的都是不如法的事情，佛法將苟延殘喘地持續一萬年，這是末法時代；一萬年之後連苟延殘喘也沒有了，至此，佛法中斷。

正法住世五百年，像法住世一千年，末法住世一萬年，總共一萬一千五百年，這是佛法住世的時間。我們現在處在什麼時代？現在距離釋迦牟尼涅槃已有兩千五百年左右，按照佛家的說法，我們處在末法時期。現在宗教界特別強調末法時代，開口閉口「現在是末法時代」，好像這個時代無論發生什麼都是被允許的。他們一再強調末法時代的原因：第一，強調因爲處於「末法時代」，所以做什麼都是應該的。包括出家人在內，無論發生什麼違法亂紀、擾亂佛法的事情似乎都不足爲奇，都應該用平常心看待，因爲佛陀早已預言了末法時代的到來，這個時代恰好證明了佛陀的偉大及預言的深刻。這其實是想讓人們接納、容忍一切稀奇古怪的思想和聞所未聞的事情。第二，爲自己不敢成佛找藉口。當世絕大部分修行人都不能夠真正發阿耨多羅三藐三菩提心，不願意成佛，也不敢成佛，也不承認這個時代有人能成佛。如果大家都成佛了，還能叫末法時代嗎？他們根深蒂固地認爲：第一，自己成不了佛。末法時代是怎麼修都成不了佛的，既然成不了佛，還修什麼，給佛上上香、供供花就行了。這是他們爲自己不努力、不奮鬥找的藉口。第二，不承認別人成佛。他們認爲在末法時代不可能有覺悟者誕生，不承認有佛出現。這種思想十分盛行。

如果有人敢站出來說我是佛，一定會被當世「高僧」們帶頭異口同聲地指責爲魔。因爲連高僧們都有一個牢不可破的觀點——這個時代沒有聖人，末法時代怎麼可能有佛。他們的念頭非常頑固，也極爲可怕。所以，使佛法進入末法時代的不是一千年或一萬年的時間，而是「末法時代」這個觀念。很諷刺是吧？本來不應該進入末法時代，但就因爲全民都接受了現在是「末法時代」的這個觀念，終於讓世界進入了末法時代。

事實上，這個時代無所謂正法、末法，所有的時代都可以是正法時代。或者說，我們認爲它是正法時代，它就是正法時代；我們認爲它是末法時代，它就成了末法時代。那這個時代到底是正法時代還是末法時代？依我們而定。這與大眾共同的認知有直接關係，因此再也不要提末法時代了。「末法時代」這個觀念貽害無窮，有百害而無一利。對個人而言，從根本上鬆懈了我們的思想；對社會而言，營造了極不利於大眾精神成長的社會風氣，阻止了社會的前進。我們自己不願意努力精進，即使有傑出人士或天才誕生，偶爾冒出一個人願意荷擔如來正法，由於受到末法時代觀念的影響，他也會被我們扼殺在搖籃之中，被我們口誅筆伐逼「死」，被我們用口水淹「死」，然後我們還說：看吧！都說現在是末法時代了，果不其然。我們明明幹了十分邪惡的事情還沒有覺知，不進入末法時代那纔奇怪。本來沒有末法時代，因爲我們的營造而有了末法時代。

末法時代不是釋迦牟尼說的嗎？釋迦牟尼爲什麼要這樣說呢？這是一種警醒。後世人把這句話又著實理解、教條化理解了。我們總在誤解佛陀的話，他之所以這樣說，是爲了警醒我們要不斷奮發向上。我們生活在一個沒有佛出世的時代，難道不應該加倍努力嗎？佛陀一直在提醒我們，所謂末法時代就是佛遠去了，經典逐漸減少了，由於時間久遠，教導越來越被扭曲。我們身處於這樣一個時代，要發心付出雙倍於前輩們的努力，而且越是環境惡劣，越要奮鬥，越挫越勇地戰勝種種先天不足。我們所處的時代不比佛陀在世的時候，佛陀有著極強的啟發力，他看身邊的人一眼，身邊的人心中所有的疑問、不解瞬間消解；他的加持力極強，哪怕他還沒看到你，你衹要看他一眼，他一下子就能把你所有的五毒消除殆盡，把你的無明愚昧消除殆盡，你當下就能頓悟。這樣的例子在佛經中非常多。不僅佛陀有這樣的加持力，一切聖人都有。儒家說：「所過者化，所存者神」（《孟子・盡心上》）一位聖人從一群人旁邊走過，這群人裡的壞人就變成了好人；一位聖人從一片森林中

走過，枯枝就煥發出了生命，長出嫩芽。用現在的話說這叫氣場，聖人的氣場極爲廣大，能夠於無形中改變他氣場籠罩範圍內的所有人和事。

很遺憾，我們的福報不好，沒有這樣的機緣。「值佛出世」是四大福報之一。四大福報缺一報，我們沒有機會在現實中親眼見到聖人的樣子。說實在的，見過聖人和沒見過聖人完全不一樣。現在，我向你們描述聖人的那種偉岸、那種天地氣象，你們想像出來的和在現實中見到的感受斷然不同。我從小就生活在聖人圈中，當世僅有的幾位聖人我都遇到了，有幾位還是我的師父。我曾一度追隨他們。他們身上散發出的聖人氣象，我永遠沒辦法用語言來描述，唯一辦法是把你們親自帶去，讓你們現場感受。這種感受用語言說不清楚，當我走近他們的時候，整個身心都會發生變化，之前的諸多疑問、糾結，和他們待上幾天就全部心開意解，就是這麼神奇。

聖人的那種氣場和啟發力會給你一種信心——人衹要努力就可以像他們那樣。這種信心不是靠用語言勸就能管用的，你必須親自見到聖人才能生起這種信心。這一點很奇怪，你衹要見到聖人，立即就會自然自發地發心要向他看齊：我一定要像他這樣努力，我要通過努力達到他的水平。沒有誰逼你，你從內心深處很自然地就會生起這種發心，而且你還確信自己通過努力一定能實現。你之前可能還懷疑就憑自己這樣還能成佛成聖？那太虛幻、太遙遠了。而現在你一點都不懷疑自己了，你看到他們後，一下子就發現成佛也好、成聖也好，一點都不遙遠，好像觸手可及，自己衹要再努力努力馬上就能實現，這都是聖賢給我們的影響和加持。所以聖人是這個世界的光，是這個世界的太陽，這話一點也不誇張，一點也不爲過，真的如此。

過去的聖人比現在多得多，現在少多了，這少數的聖人還大多在喜馬拉雅山中長期閉關。現在每年都有很多人去西藏找聖人學習，很遺憾，都失敗而歸。輕易就被人找著了還能叫聖人嗎？西藏山高水遠、森林密佈、河流縱橫，聖人大多隱居在山洞山谷中，有的即使住在寺廟中，也不是普通人想見就能見，你得有一定的途徑和渠道才能見到。很多時候，原因在我們這兒，我們準備好了就能見到，準備不好永遠見不到。不是對方拒人於千里之外，而是我們沒準備好，我們的五毒還沒有消除，自大還沒有消除，即使見到了聖人，他也沒法教導你，你的腦子裡裝得滿滿的沒有清空，他說的你聽不進去，罵你你又受不了，打你你更受不了。他準備教訓你幾下，你覺得對方說得很差勁，覺得自己都讀了好多書了，比他聰明多了，他一個老漢在山裡待傻了，你這個受過高等教育的人要去教育他，讓他明白這個世界是什

麼樣子。

如果不改變你的思維方式和心性，你肯定是找不著聖人的，即使見到了也空手而歸，跟沒見到也差不多。我們即使明明知道對方是聖人，他就是不開口，因爲他怕開口後你罵他。所以，「做好準備」這四個字很不容易，這裡面還真有點神秘。你衹要做好準備了，你認爲遇不到的人都遇到了，就是這麼奇怪。

由於現在沒有遇到像佛陀、孔子那樣的聖人在世，絕大多數普通人連成聖成賢的信心都沒有，覺得成聖成賢太過虛無縹緲。在這種情況下，如果有人打破常規，發心荷擔如來正法，這是極爲稀有難得的，我們應該讚歎。

「須菩提，若善男子、善女人於後末世，有受持讀誦此經，所得功德，我若具說者，或有人聞心則狂亂，狐疑不信。須菩提，當知是經義不可思議，果報亦不可思議。」

此處釋迦牟尼仍然在用一種浪漫的語言來說明「受持讀誦」《金剛經》的功德太大了，大到你根本不敢相信。「我若具說者，或有人聞心則狂亂，狐疑不信。須菩提，當知是經義不可思議，果報亦不可思議。」「心則狂亂」，一下子就瘋狂、癲狂了。我要是告訴你這個功德有多大，你一下子就發瘋了或不相信這是真的，所以我不敢跟你說。就因爲功德太大了，「當知是經義不可思議，果報亦不可思議」。

第十七品 究竟無我分

爾時，須菩提白佛言：「世尊，善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住？云何降伏其心？」

佛告須菩提：「善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心。我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。所以者何？須菩提，實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。須菩提，於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？」

「不也，世尊。如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。」

佛言：「如是如是。須菩提，實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我授記，汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作是言，汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。何以故？如來者，即諸法如義。若有人言如來得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提，實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。

「須菩提，如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛。是故如來說一切法皆是佛法。須菩提，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。須菩提，譬如人身長大。」

須菩提言：「世尊，如來說人身長大則爲非大身，是名大身。」

「須菩提，菩薩亦如是。若作是言，我當滅度無量眾生，即不名菩薩。何以故？須菩提，實無有法名爲菩薩。是故佛說一切法無我、無人、無眾生、無壽者。須菩提，若菩薩作是言，我當莊嚴佛土，是不名菩薩。何以故？如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。須菩提，若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。」

「究竟無我分」，「究竟」是徹底、終極，「無我」，是無自我，簡稱無我，「究竟無我」即徹底無我。無我是東方百家文化共同追求的目標，因爲衹有無我纔能解脫，才能覺醒，這是不二法門。無我是針對自我而言的，人類的一切問題，甚

至眾生的一切問題皆起源於自我。自我是萬惡之源，衹要有自我就會有無窮無盡的痛苦、煩惱、顛倒、愚昧；反之，衹要無我，一切問題迎刃而解。要想從根本上解決問題就得從自我下手，超越自我、瓦解自我，進入無我。

東方文化在不厭其煩地教導我們，自我是萬惡之源，無我是解脫之本。《金剛經》是究竟圓滿解脫之經，當然把無我放在重要位置。不談無我談什麼都是隔靴搔癢，無我纔是問題的核心根源。《金剛經》不是簡單地追求無我，而是追求究竟無我、徹底無我。

爾時，須菩提白佛言：「世尊，善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住？云何降伏其心？」很多人讀到這個地方會感到迷惑，不是一開始已經說過這個問題了嗎？怎麼又來說這個問題？再次說是爲了顯示這個問題的重要性，說明這個問題是一切問題的總根源。當須菩提再次提出這個問題的時候，他已經深解義趣，徹底明白了「應如是住，如是降伏其心」，這個問題對他而言已迎刃而解，不需要再問。他第一次問是爲了自己，第二次問是爲了後世眾生。

佛告須菩提：「善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心。我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。」歷史上對《金剛經》理解得最透徹的有兩個人：第一個是須菩提，第二個是六祖慧能。六祖慧能後來出世講法，也談到「滅度一切眾生」這個問題，他跟別人的理解都不一樣，他認爲「滅度一切眾生」的意思是「度盡內在一切眾生」，即把我們內在的千千萬萬的雜念、邪念、謬念全部消滅掉。六祖理解得完全正確。此處不是常人所想的滅度外面的眾生，而是滅度內在一切眾生。滅度完了還要有一個念頭：「無有一眾生實滅度者」，意思是不要沾沾自喜：看我多麼了不起，我把內在所有的私心雜念都消滅了。沾沾自喜有違佛陀的教導。佛陀說，即使你把內在一切眾生都滅度了，緊接著還要覺得「無有一眾生實滅度者」，因爲這些眾生本來就不是真實的你，你今天把它們驅除掉了，衹是找回了原有的你，衹是把錯誤糾正了，有什麼值得炫耀的？有多少內在眾生，就有多少錯誤。你這個身心簡直就是錯誤的集合體，起心動念全是錯，舉手投足全是錯。衹有把身心中無量無邊的錯誤全部解決、全部超越掉，回歸了法報化圓滿三身的你纔是真正的你。現在的這個身心不是真正的你，而是異化了的你，衹是你的臨時狀態，你要做的是把異化了的自己恢復過來。就像一個人病了，經過努力又恢復了健康，沒什麼值得炫耀的，人本來就是健康的，本來就應該不得病才

對。

度盡內在一切眾生，特別要度掉一個眾生——認爲自己是眾生。佛經中有個故事：有個人的衣服裡隱藏著一顆無價的珠寶，但他本人不知道，一直以爲自己衹是個四處乞討的乞丐。有一天，有人告訴他，你不要再整天四處乞討了，其實你比誰都富有。他說，我都夠可憐的了，你別拿我尋開心了。對方說，我沒有拿你尋開心，你真的比誰都富有，你的衣服裡藏著一顆無價的珠寶，你衹要把這顆珠寶賣了，立即富甲天下。他找了找，果然找到了，欣喜若狂，從此以後成了富甲天下的富翁。

佛家借此說明每個人都是佛，但我們不承認自己是佛，只承認自己是凡夫，需要有人來告知我們本來是佛的這個真相。告訴我們真相的人就是佛陀、高僧或大成就者們。我們本來就是佛，這需要轉念，把我們是凡夫的念頭轉成我們是佛的念頭。轉念至關重要。如果我們轉不了這個念，就沒有滅度我們內在的眾生。那些私心雜念都是內在的眾生，但這不是最重要的，我們最迫切需要滅度的眾生就是「我是眾生」這個念頭，衹有把這個念頭轉掉，我們纔能真正發阿耨多羅三藐三菩提心。不然，哪怕拿刀架在脖子上逼著我們發心，都不是真發心。

更多的人是隨大流，大家發心，我也跟著發心，不發都覺得不好意思。大家都學佛了，如果我說自己不學佛，都不好意思跟他們混在一起，會被人瞧不起的。爲了不被人瞧不起，我也假裝自己是學佛的，「你沒看我手上套著佛珠嗎？我也是學佛的。」其實到底是真學還是假學，學了多少，自己心裡清楚。佛陀從來不承認這樣的人是他的弟子、追隨者或荷擔佛法者，他只承認真發阿耨多羅三藐三菩提心者。真發心的前提就是要滅度「我是眾生」這個念頭，把它切切實實地從身心中驅逐出去。一旦把這個念頭滅度了，別的那些小念頭，諸如煩惱、私心雜念等都好解決。轉凡夫念最難，講起來非常容易，做起來才知道有多難。甚至命都好轉，運都好轉，唯念難轉。但無論有多難轉，也得轉，有的人快一點，有的人慢一點，因人而異。

我們心中要明白修行的方向就是轉凡夫念，凡夫念不轉，學什麼都沒用。轉念即是以聖人的胸懷來擔當。孔子說「汝爲君子儒，無爲小人儒」（《論語・雍也》），明確地把儒者分爲君子儒和小人儒。從佛家的角度來看，君子儒就是已經轉掉凡夫念的知識分子、學者，小人儒就是沒有轉掉凡夫念的知識分子、學者。這顯然是在教導我們要做君子儒，勿爲小人儒。兩者的根本差別在於是否轉掉了內在的凡夫念。轉念了，自然就有聖賢境界和氣象；不轉念，縱使學富五車，都是小格

局、小境界、小肚雞腸之人。不要以爲我們學富五車就不是小人儒了，衹要凡夫念不轉，學富十車都改變不了我們鼠目寸光、小心眼、小境界、自私自戀、自滿自大的本質。孔門七十二賢人之所以是賢人，並非每個人都學了十車書，就算沒學夠十車書，他們也是賢人，因爲他們已經轉掉了凡夫念，哪怕他們只學了一車書，也是大賢、大儒，不是腐儒、小儒。

學佛提倡看盡天下佛家經典，但比看盡天下佛家經典更爲緊迫和重要的是轉凡夫念。如果念不轉過來，即使把天下佛經都讀完，我們也還是凡夫。歷代把佛經全看完的還真不乏其人。中國自唐朝開始把翻譯成漢語的佛經進行統一編輯、印刷和流通，統名《大藏經》。一直到宋朝，陸陸續續還有一些佛經從印度翻譯過來，也被收入《大藏經》，還有一些高僧的重要論著，也不斷地被收入《大藏經》，因此《大藏經》是一套不斷充實的經書合集，歷朝歷代其所收入佛經總數在不斷變化著，但無論如何變化，收錄所有佛經和高僧重要論著的理念不變。所以，自唐朝以後，中國的佛子就以讀完《大藏經》爲理想。現在《大藏經》全本已經可以通過網絡免費下載。能有耐心把《大藏經》讀完的人屈指可數，南懷瑾先生就做到了。南老在二十幾歲時到峨眉山大坪寺，在藏經樓坐了三年沒下來，終於把《大藏經》讀完了。即使把《大藏經》全讀完了，也未必能成佛，關鍵是要把內在的眾生度掉，這是頭等大事。

六祖慧能認爲，要先把內在的眾生度完，度完我們就成佛了，成佛以後再普度外面的眾生。那都是後話，先不討論，先討論如何滅度我們內在的眾生。能把內在的眾生成功滅度的人，一定是智慧深廣的人。我們衹要成功滅度掉內在的眾生，而後就有了經驗，就知道貪、嗔、癡、慢、疑怎麼滅度，用什麼辦法滅度。我們掌握了第一手經驗，再去度別的眾生就得心應手了，因爲我們是過來人，對方往我們面前一站，聊幾句，我們就知道對方病在何處，我們就能應病與藥，給予對方最正確的診斷和治療。所以，度外在的眾生不是問題，首先要度內在的眾生。

「何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。所以者何？須菩提，實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。」「實無有法」，發阿耨多羅三藐三菩提心並沒有具體的方法，佛陀教導我們不要迷戀方法。發無上正等正覺之心，已經發了就發了，沒有發也不要再問如何發心。發心沒有什麼方法，就像睜開眼睛不需要方法一樣，把心收回來，把境界提起來就可以了。

「須菩提，於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？」

「不也，世尊。如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。」

這裡是把前面的意思擇其要點重複了一遍。前面已經講過佛陀於然燈佛處學法，須菩提回答「無有法得阿耨多羅三藐三菩提」。

佛言：「如是如是。須菩提，實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我授記，汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作是言，汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。」

佛家有一個專用術語叫「授記」，又名「懸記」，意爲預言。「然燈佛與我授記，作是言，汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼」，然燈佛預言說，你這一生不能成佛，但在若干生以後就會成佛，佛號釋迦牟尼。釋迦牟尼出生在釋迦族，釋迦族在喜馬拉雅山南麓，這個民族是什麼時候形成的已經沒有歷史可考。釋迦牟尼在世時，釋迦族就已滅亡。「牟尼」的意思是無上的珍寶，這是一個傳說中的珍寶，現實中沒有，據說它能往外冒寶貝，我們想要什麼就和「牟尼」說，有求必應，珍寶用完就沒了，但「牟尼」永遠用不完，當然這衹是個傳說。「釋迦」和「牟尼」合在一起，是釋迦族中的無上寶貝的意思，這是暗指釋迦牟尼就是釋迦族最偉大的聖人。釋迦牟尼是尊號、尊稱，真名喬達摩·悉達多，喬達摩是姓，悉達多是名。

前文讲过，世界上根本没有然灯佛，这是释迦牟尼杜撰的一个佛。有时候为了阐明一些东西而杜撰一些不存在的人物，这是印度人的习惯。他们有什么意思不直接表达，喜欢借看不见、摸不着的神之口来表达。如果没有合适的神，就编一个出来，越编越多，据说印度有几亿个神。如果你在印度，有人借神的名义说话，你要把神忘掉，理解成这个人的意思就对了。神说了什么我咋没听见，怎么都被你听见了？释迦牟尼沿袭了这个传统，动不动也编造一些人物，比如然灯佛。这在印度人看来没有一点问题，他们肯定会理解成这是释迦牟尼说的。但一到中国就变了，中国人真的相信在若干劫之前，地球還沒形成時就有一位然燈佛。這顯然不符合常識，但教徒們不思考。

我在印度待了五年，有一個深刻的體會：學佛的人一定要去印度，最好在那兒生活幾年，才能讀懂佛經。因爲佛經是在印度文化的歷史傳統背景下誕生的經典，

它的每一句話、每一個字都深深地打上了印度歷史、印度文化、印度傳統的烙印。如果我們不瞭解印度的文學、歷史、哲學、宗教，就難以領悟佛經，因爲我們沒有標準和參照系，不知道怎樣理解纔是正確的。中國人學佛經最欠缺的就是對印度文化的瞭解，這是先天不足，因此中國人讀佛經常常偏離經文本意，少有如其所是而理解者。比如，自佛經傳至中國，中國人幾乎一致把然燈佛理解成釋迦牟尼佛之前的一位佛，還在寺廟塑然燈佛像。大家就問：真有然燈佛嗎？很多人還說得振振有詞：有啊！佛陀在《金剛經》裡明確地說過他的師父是然燈佛。這讓人哭笑不得！這都是著實了理解產生的無窮後患。我們要瞭解印度獨特的文化傳統，他們就愛借神之口說話，中國人不瞭解印度的這個傳統，產生了許多怪現象。

「汝於來世當得作佛」，釋迦牟尼佛借然燈佛之口爲他成佛找到了歷史性根據，意思就是我成佛是有歷史根據的，在無量劫之前，就有人預言我這一世要成佛。

「何以故？如來者，即諸法如義。若有人言如來得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提，實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。」

「須菩提，如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛。是故如來說一切法皆是佛法。須菩提，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。須菩提，譬如人身長大。」

須菩提言：「世尊，如來說人身長大則爲非大身，是名大身。」

此處對「如來」有一個定義：諸法如義。意思是他瞭解一切真理、一切真相。

「一切法皆是佛法」，這裡體現出釋迦牟尼的一種開放性胸懷，他並不是說衹有我的教導才能讓你們覺醒，而是說還有很多智慧體系都能讓你們成爲聖賢、解脫者。現在很多人把這句話理解成一切法都是從釋迦牟尼那裡發展出來的，這是錯誤的。《金剛經》沒有說一切法源自佛法。相反，佛陀沒有門派之見，他用最開放的胸懷包容一切，對所有能把人導向解脫的教導都給予了正面肯定和讚美。這些教導都可以把我們導向善良、覺醒、解脫。

「須菩提。所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」這是在用辯證法進行強調。

「須菩提，譬如人身長大。」佛陀又提到了前面回答過的問題。

「世尊，如來說人身長大則爲非大身，是名大身。」須菩提已經熟悉了佛陀的說話方式。

「須菩提，菩薩亦如是。若作是言，我當滅度無量眾生，即不名菩薩。何以故？須菩提，實無有法名爲菩薩。是故佛說一切法無我、無人、無眾生、無壽者。須菩提，若菩薩作是言，我當莊嚴佛土，是不名菩薩。何以故？如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。須菩提，若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。」

此大段經文我們在前面已經詳作解析了，不再贅述。

第十八品 一體同觀分

「須菩提，於意云何？如來有肉眼不？」

「如是，世尊，如來有肉眼。」

「須菩提，於意云何？如來有天眼不？」

「如是，世尊，如來有天眼。」

「須菩提，於意云何？如來有慧眼不？」

「如是，世尊，如來有慧眼。」

「須菩提，於意云何？如來有法眼不？」

「如是，世尊，如來有法眼。」

「須菩提，於意云何？如來有佛眼不？」

「如是，世尊，如來有佛眼。」

「須菩提，於意云何？如恆河中所有沙，佛說是沙不？」

「如是，世尊，如來說是沙。」

「須菩提，於意云何？如一恆河中所有沙，有如是沙等恆河，是諸恆河所有沙數佛世界，如是寧爲多不？」

「甚多，世尊。」

佛告須菩提：「爾所國土中所有眾生，若干種心如來悉知。何以故？如來說諸心皆爲非心，是名爲心。所以者何？須菩提，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」

「一體同觀分」，其中的「觀」理解爲「現」。此品經文闡明了一切主客、萬物的真相由淺入深、由表及裡、由局部到全體呈現出來的過程。這個呈現過程，《金剛經》用五眼——肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼來描述。

「須菩提，於意云何？如來有肉眼不？」

「如是，世尊，如來有肉眼。」

「須菩提，於意云何？如來有天眼不？」

「如是，世尊，如來有天眼。」

「須菩提，於意云何？如來有慧眼不？」

「如是，世尊，如來有慧眼。」

「須菩提，於意云何？如來有法眼不？」

「如是，世尊，如來有法眼。」

「須菩提，於意云何？如來有佛眼不？」

「如是，世尊，如來有佛眼。」

佛陀主動問他的弟子須菩提，如來有沒有肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼？須菩提回答，如來有肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。

這裡提到如來有五眼：肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。此處的「眼」不是指我們的眼睛，而是指心靈之眼的洞察。這種洞察既有種類之差別，又有層次高低之差別。肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼，分別指般若擁有的五種從低到高，從初級到最終極的洞察能力和洞察水平。

先說一個概念——神通。神通，俗稱特異功能，就是超出常人的能力。般若本有的很多能力是我們粗重的肉身所不具備的。這還是存在轉凡夫念的問題：若轉了念，就會發現神通一點也不神；若未轉念，我們仍然牢牢地站在自我的立場，站在經驗智慧的立場，就會覺得無論哪種神通都讓我們無法理解、無法接受。神通是般若本有的功能，尤其是視聽功能。首先佔壓倒性優勢的是視，其次是聽，再次是觸等。肉體五官的所有功能都是從般若的本有功能中顯化而來的，祇是這種顯化比較低劣，丟失了原有的很多功能。比如說般若有巨大的洞察力，但落實到我們的眼睛上，洞察力已經大打折扣，大多數功能發揮不出來。一旦我們超越了肉眼，使用心眼（般若之眼）來看，就會恢復般若的巨大洞察力，我們可以看天、看地、看一切，而站在常人的角度，這就是神通。其實，神通是與生俱來的能力。神通神不神，依我們站的角度而言：如果我們理解了般若無比神奇的巨大能力，再來看神通，就一點都不神；如果我們站在常人的角度看，就神得不得了。

一、肉眼

肉眼，全稱「肉眼通」，指從肉眼中獲得的超常能力。肉眼層次的神通有以下幾類：

（一）看光

每個人的身體周圍都有體光，衹是一般人沒注意。如果掌握了竅門，誰都能看到自己或別人身上的光環。看光的時候，周圍的光線不要太亮或太暗，自然光就好。找一面白牆，讓對方靠牆或站或坐，我們距離對方三至十步遠。竅門就一句話：把目光散開。常人視物，越看不清，越會把目光聚焦到物體上；而看光正好相反，越看不清，越要把目光進一步散開，讓目光朦朧，朦朧到對方的鼻子、眼睛都模糊成一片的時候，他頭上的光環就清楚地反映在牆上了，有點像看三維立體畫。你先不要拒絕，不要覺得自己可能做不到。你先要把這個念頭轉掉，相信自己一定能做到，剩下的就是調整自己的目光。等你看清頭部了，再看肩膀、胳膊……你會發現整個人的周圍都有光圈。如果你想看自己，就看鏡中的自己，要點相同。

每個人的光圈厚薄不同，一般人大約一到三寸，少數人能達到五到八寸。多數人的光環是銀白色的，若是灰色的則證明有疾病，極少數人有彩色光環——證明此人境界較高，彩色越多境界越高。一般人的光圈如果能有一種色彩，證明其境界已相當不低，如黃光、紅光；如果有兩三圈，類似羅漢境界；如果有四五圈，類似菩薩境界；如果有五到七圈就是佛一樣的聖人，如一圈白光，一圈黃光，一圈紅光，再一圈紫光等等。通過這些光圈可以判斷出身體的健康狀況：如果光色灰暗，說明你的身體素質差或有疾病；如果是銀白色，代表你基本健康；如果是彩色，那恭喜你了！

不衹是人有光環，連動植物都有。你還能以天空爲背景看山光，這對天氣要求較高，不能烈日當空也不能烏雲密佈，最好是陰天，你站在山腳下遠遠地看著，把目光虛散開來，山上就會出現一個跟山形相似的巨大光圈，有的山光高一點好一點，有的山光暗一點灰一點。山光發亮的山適合修行，灰暗的則不適合。所以過去修行人擇山而居時，先看山光山氣，過去稱爲「看風水」，現在稱爲「看光」，「看光」其實就是「看風水」，風水確實能夠看見，山光、地光等也都能看見。

（二）手感探病

手感探病是用手的感覺來探測對方的疾病以及疾病的屬性、種類、輕重等。前提仍是要轉掉凡夫念，別總是內心牴觸——我水平低，我不可能看見。一牴觸就真的看不見了，衹要不牴觸，你就真的可以學會。

給他人探病的方法是：讓對方放鬆地躺著或坐著，我們把手放在他身體外幾寸

遠處，不用太計較究竟是幾寸，有點距離就行。我們全身放鬆，內心安靜下來，邊移動手掌邊把注意力放在手心上，仔細體會自己手心的感覺：手在移到對方病患處時，馬上就會出現清晰的異樣感。不同的人不同的病，感覺不一樣，可能是麻、涼、脹、熱，也可能是相互排斥或吸引（病患處排斥或吸引你的手）。衹要你經歷了，就會非常清晰地知道這是什麼感覺。假如是風濕病，你把手放在對方的關節處，會感覺手上冷颼颼的，像從冰塊上移過；如果是熱病，比如說胃炎，胃裡火燒火燎的，你的手會感覺胃這裡很炙熱，像從一團火上移過；如果是實癥，病患處會排斥你的手；如果是虛癥，病患處會吸引你的手，因爲虛，所以渴望有更多的能量。你還可以通過感覺的強弱來判斷對方疾病的強弱：你手的感覺越強，說明對方的病越重；你手的感覺很弱，說明對方病得不重。手感探病也可以給自己探，方法一樣。但這都需要我們經常訓練自己，越訓練越有經驗，我們的手也越來越靈敏。

在你熟悉了現場探病後，還可以給千里之外的人探病。千里之遙怎麼探病？就跟當面探病一樣。你把對方想像到面前來，不需要纖毫畢現，大體上有種朦朦朧朧的感覺就行了。先探他的頭部，還可以讓他轉過來探背面，探完背面探正面，之後讓他把腿蹺起來探腿，再探胳膊。如果你知道他大概哪個部位有病，不用想像整個人，只把他的患病部位想像出來就行了，比如想像對方的胳膊就在這裡，跟探真人一樣。如果你還是覺得不一樣，那是因爲你的凡夫念沒轉過來，自己給自己設定了障礙。雙方越陌生，效果越好，從未見過的人效果最好，你不認識他，他的信息對你來講是最新鮮的；雙方越熟悉，效果反而可能越差，特別是夫妻在一起待了一輩子，熟悉到了不分彼此的程度，效果會大打折扣。

千里探病是不是距離只限於一千里？不是。你能探一千里，就能探一萬里，這與距離無關。千里（遠程）探病和當面探病的效果完全一樣。如果不一樣，一定是你障礙了自己，是你的心障，是你的理不明法不透障礙了自己，是你過去頑固的思維模式和習慣障礙了自己。

（三）體感探病

體感探病是手感探病的延伸（手也是身體的一部分）。你想探測對方有什麼病，就想像對方與你融爲一體，用你的身體來感覺對方的身體。全身放鬆，用心體會，自己身體哪裡不舒服就是對方身體哪裡不舒服。體感探病八字訣——合二爲一，一分爲二。探病時合二爲一，動個念頭就行，要粗不要細，朦朦朧朧、模模糊糊地合

二爲一就行。切記，探完後一定要一分爲二，你是你，他是他，一分爲二後，你身體的種種不適、異樣感很快會消失。否則，他身體的不舒服會在你身體相應的部位始終不舒服。一分爲二是必需環節，其實就是一個很簡單的念頭：好了，你是你，我是我，咱倆沒關係了！這麼一想就行了。

以上三類都是最初級的神通，屬於肉眼範疇。

二、天眼

天眼比肉眼要深刻和高明一些。肉眼，一般人即使沒有任何基礎，衹要掌握要點就能學會，但天眼及天眼以上則不同，即使會也要經過一段時間的訓練。

先糾正一個流行的錯誤觀念，很多人以爲天眼的位置就像二郎神那樣在額頭正中間，很多佛像的兩眉間也有一隻眼睛，象徵天眼，印度人也喜歡在額頭中間點個紅點。我在未去印度之前，曾以爲在印度衹有女人的額頭有紅點，到了那裡才發現有些男人的額頭上也有紅點或畫一兩條紅線，有的是宗教信仰，有的是一種流傳下來的圖騰。巧的是，中醫認爲兩眉間有個天目穴。這些都容易讓中國人望字生義，天眼的位置似成定論。甚至有一些江湖術士利用這種誤解對外傳授開天眼的方法。

這是一個流傳千年的誤會，天眼不在身體的任何部位。天眼就是心靈的眼睛。心靈在哪兒？心靈沒有具體的位置，因此天眼也沒有具體的位置，沒辦法說清楚天眼在哪裡或不在哪裡。天眼是心眼，進一步說是般若本身超強的洞察力和覺照力。人人都有般若，人人都有心靈，有心靈就有天眼，因此天眼不存在開發與否。影響天眼的是人們後天的觀念和思維方式，特別是受過西方自然科學觀念洗腦的人，習慣於用所謂科學的眼光看問題，一看到天眼就覺得不符合自然科學的理論。

現在有一種自然科學至上論的趨勢，把自然科學上升到了准宗教的高度，將其作爲衡量事物對錯的唯一標準，衹要是與之不符合的觀點和思想，一律斥爲迷信而拋棄。全世界不自覺地都有不同程度的自然科學至上論或自然科學准宗教論。無論遇到什麼，人們脫口就問：這符合科學嗎？不符合就斷然否定。天眼的確「不符合科學」，它用自然科學解釋不通。一說不符合自然科學，許多人心裡就有障礙，拒絕還是接受？否定還是肯定？影響人們打開天眼、使用天眼的就是心裡的這個障礙。受自然科學影響越深，越把自然科學視爲某種宗教教義，與這類人幾乎沒辦法溝通。

要想使用天眼等神通，首先必須克服心理障礙。天眼開不開與一個人的意識形態和觀點有直接關係，因此有必要說一說「理明法透」。「理」指佛理、東方哲理、東方生命科學之理。理不透，心中的種種觀念是轉不過來的，因爲當代人在學校裡學的自然科學和社會科學都屬於經驗智慧，而天眼則是先驗智慧或曰超驗智慧（般若智慧）。天眼是般若智慧本有的一種功能，一點都不神奇。但當代人已被所謂的科學觀念、科學思想和科學理念所阻礙，無法接受每個人（包括自己）其實都有跟佛陀一樣能看天上地下的天眼，所以轉凡夫念說來容易，卻一輩子都未必能成功。遇到事情時，人們會自覺不自覺地站在凡夫的角度，用之前習慣性的思維方式來考慮問題，等意識到需要轉念時，事情已經過去了。

天眼包括：內視、透視、遙視、微視。

（一）內視

內視就是看見自己內在的五臟六腑、骨骼、氣脈、經絡、穴位等等。

（二）透視

從对象的角度，透視可以分爲兩類：人體透視和物體透視。人體透視是指能看見身體內部的結構，比如骨骼、內臟、經絡、氣脈等；物體透視是指視線能穿透物體，看到牆後面是什麼，地下是什麼，山後是什麼等。衹要具備其中一種就代表有透視能力。用目光肯定是看不進去的，是用精神往裡看。

按方式的不同，透視又可分爲兩類：一是用精神直接透入人體看；二是想像對方在自己面前，用精神去看。有時想像比看真人的效果還要好。比如看心臟，我們只想像心臟就可以了，而且可以把心臟放大看，效果會更好。這種「看」裡也包括感覺。診病時，有時會有聲音告訴我們對方是什麼疾病，這就是一種感覺，不用去判斷、去分析，疾病會給我們一種類似於靈感一樣的感覺。當然，我們最好還是以「看」爲主，因爲對人類來說，視覺纔是第一位的，我們利用最強的視覺功能來看，再輔以聽覺、嗅覺等，全方位地對疾病進行判斷，有時候非常快，瞬間就知道了，比用肉眼看要快得多。因爲用肉眼看了以後，我們還要綜合判斷，而用天眼看，在看的同時答案就出來了。看的時候心要靜，這與平時修禪定有直接關係，平時心情就要恬淡虛無，看的時候效果才會很好。我們一定要相信用自己的精神能清楚地看進去，就這一點點奧妙。我們最大的障礙是自己的經驗知識、自然科學知識，它們禁錮了我們的思維，衹要把這些障礙超越了、轉化了、克服了，任何人都有透視能

力。

這一點都不神秘，講完誰都會。這個世界本沒有秘密，是人把它弄成了秘密。《聖經》有言：「日光之下並無新事」，講得太對了，這句話用到中國最合適。中國人動不動就說什麼秘法、秘傳，傳男不傳女、傳內不傳外，「三口不傳，六耳不聞」（衹要有第三人在場，我就不說），搞得非常神秘。其實如果非說這個世界有秘密的話，般若就是這個世界上最大的秘密。得般若者得天下，得般若者得一切。般若是一切智慧之源，也是一切秘密之源，般若都得了還有什麼秘密！「何期自性，本自具足」，自性就是般若，般若裡包含著天地宇宙人生的一切奧秘。

千萬不要相信有什麼秘法、秘傳，該傳的都公開傳了。如果有人說他有一個秘密的符、秘密的咒，那一定是邪門歪道。孔子、老子、釋迦牟尼都是人世間最偉大的智者和公認的聖人，他們沒有任何秘密。以《金剛經》爲代表的佛經已經把佛家智慧全部傳授給我們了；四書五經已經把儒家智慧淋漓盡致地傳授給我們了，要學儒家智慧，學它們就夠了；道家最高秘法在《道德經》和《南華經》，得此兩部經典之精髓即得道家全部智慧。通過學習這些經典，我們就能獲得聖賢們完整的教導和智慧，就能掌握生命和宇宙的終極奧秘，除此之外，還有什麼不傳之秘需要再學？沒有什麼秘密，也不要相信秘密。就讓他們一直保持著秘密吧！誰要真去學一個什麼秘法，沒準兒最後還會上當受騙。這個世界沒有秘法、沒有竅門，如果非要說有，那這個世界上最大的竅門，佛陀在《金剛經》中已經傳給我們了——「如是住，如是降伏其心」。聖賢已經把最終極的竅門光明正大地傳給我們了，我們何必非要偷偷摸摸地去學什麼秘密法門？凡是喜歡隱藏者都是「樂小法者」，衹有小法才能隱藏，能藏得住的也一定是小法小道、旁門左道，甚至歪門邪道，不可能是大道。大道猶如日月，怎麼能藏得住？聖人亦是如此，如日月光輝麗天，普照大地四方。日月誰都能看到，光芒誰都能照到。

（三）遙視

遙視俗稱「千里眼」，能看到百里、千里、萬里之外遙遠的地方發生的事情。遙視和透視的原理是一樣的，就是把遠處的事物想像到面前來，或者說呈現在我們的精神（腦海）之中。

數十年前，老師曾把我們這一群喜歡神通的人組成一個班，用幾種方式進行強化訓練。

第一種方式是猜盒中的東西。每天早晨，老師把一個一尺長半尺寬的鞋盒子放在桌上，讓我們在半小時內猜出裡面有什麼東西。開始時，我們的答卷與盒中物完全不符合，半個月後開始有人答對了，一個月後答對的人越來越多，半年後絕大多數人都能答對。

第二種方式是尋找隱藏物。老師在一條被荒草湮沒的山間羊腸小道旁藏了一些東西，讓我們在半小時內找到。剛開始時我們真找不著，七天以後能找到部分東西。這時，我們非得通過天眼感知才能知道，因爲小路曲曲折折有三公里長，兩旁草木茂盛，中間還有幾條小溪，溪裡全是鵝卵石，不可能憑運氣瞎猜，即使開始時猜對了一次，後面也不可能每次都猜到，如果每次都能猜著，那本身就是神通了。

第三種方式是隔空猜報紙。老師會隨意撿一張舊報紙當考題，比如半小時內寫出1988年7月31日《光明日報》第三版頭條的標題是什麼？開始時，呈現出來的標題不完整，呈現幾個字就寫幾個字；過了一個月左右，標題開始逐步完整；半年後，絕大多數人都能給出完整的標題。這個訓練非常有效，我們過關的能力越來越強，既強化了天眼，又避免了作弊，因爲我們不知道對方是不是比自己更正確，想偷懶或碰運氣是根本不可能的。

還有其它一些訓練方式，總之，天眼是需要經過一定的訓練的，但最重要的是訓練之前觀念的轉變。如果念不轉，無論怎麼訓練都沒用。不存在什麼開發天眼，但強化天眼是存在的。看得越多，越熟悉，越有經驗。這跟醫生的臨床經驗一樣，理論學得再好也無法取代臨床上積纍的經驗，臨床經驗才最可貴。天眼也是如此，要經常運用，失敗了就去分析總結爲什麼會看不準，慢慢地就會越來越準確。比如我想看一下千里之外某個人的病情，就把他想像到面前，用精神透進去從頭到腳感知，連看帶聽，效果很快就會出來。

（四）微視

微視就是能看見微觀世界。釋迦牟尼就有微視能力，他曾說過一碗水裡有八萬四千蟲。蟲就是現在所說的微生物，那時候沒有顯微鏡，他卻知道一碗水裡有八萬四千個微生物，很顯然他具有微視能力。釋迦牟尼非常肯定地說，從江河中隨意舀上一碗水，裡面都不少於八萬四千蟲。這八萬四千是個粗略的概念，不可能整整八萬四千，不要那麼教條。佛陀能看見微觀世界的一些事物，這在佛經中有多處記載，證明了佛陀有微視能力。

不管是內視、透視、遙視還是微視，都沒有辦法像我們常人睜開肉眼一樣。當我們把大腦中的種種觀念和思維上的障礙解除掉的時候，我們馬上就能看見。我們要完全信任自己本來就有看見五臟六腑、經絡氣脈的能力，現在祇是恢復自己該有的能力，獲得自己該有的東西，並沒有非分之想。我們祇要有這種堅定的信念，再加上經常往內看，不斷地訓練，看著看著，我們就能看見了。但即使把大腦中所有的障礙都解除了，我們也還是需要經過一段時間的訓練才能穩定和清晰地看到，這是因爲我們長期不使用這種能力，太陌生了，需要一個熟悉的過程，就像一個瞎了眼睛的人突然把眼睛治好後，需要對外面的世界有一個短暫的適應過程。同樣的道理，當我們睜開自己的心靈之眼的時候，也需要一個適應的過程，但這個適應過程、訓練過程不會太長，很快就能適應，很快就能穩定。

三、慧眼

在天眼的基礎上進一步深化和提高，就進入慧眼層面。慧眼可細分爲三類：第一類是追眼；第二類是預眼；第三類是他心通，又名思維傳感或超常感知，有時也稱判眼。

（一）追眼

追眼就是追查事物過去的情況。其實就是在天眼的基礎上給個指令。比如，在呈現出對方的病症後，馬上給個指令：請呈現給我此病是何時開始的？無論是呈現感覺，還是呈現圖像或過程都可以，我不做任何方式的預設（即自己預先設定呈現的方式），我祇要結果。

（二）預眼

預眼就是在事情發生之前就能追查到未來的變化。此神通不是萬能的，使用範圍非常有限，不是所有事情都能使用，而是事情越重大追得越清楚，事情越小追得越模糊。舉個例子，扁鵲就不僅有透視能力，還有追眼和預眼。

扁鵲見蔡桓公，立有間，扁鵲曰：「君有疾在腠理，不治將恐深。」桓侯曰：「寡人無疾。」扁鵲出，桓侯曰：「醫之好治不病以爲功！」居十日，扁鵲復見，曰：「君之病在肌膚，不治將益深。」桓侯不應。扁鵲出，桓侯又不悅。居十日，扁鵲復見，曰：「君之病在腸胃，不治將益深。」桓侯又不應。扁鵲出，桓侯又不悅。居十日，扁鵲望

桓侯而還走。桓侯故使人問之，扁鵲曰：「疾在腠理，湯熨之所及也；在肌膚，針石之所及也；在腸胃，火齊之所及也；在骨髓，司命之所屬，無奈何也。今在骨髓，臣是以無請也。」居五日，桓侯體痛，使人索扁鵲，已逃秦矣。桓侯遂死。（《韓非子・喻老》）

扁鵲見蔡桓公，在蔡桓公面前站了一會兒，扁鵲說：「您在肌膚紋理間有些小病，不醫治恐怕會加重。」蔡桓公說：「我沒有病。」扁鵲離開後，蔡桓公說：「醫生喜歡給沒病的人治『病』，以此來顯示自己的本領。」過了十天，扁鵲再次進見蔡桓公，說：「您的病到肌肉裡了，不及時醫治將會更加嚴重。」蔡桓公不理睬他。扁鵲離開後，蔡桓公又不高興。過了十天，扁鵲再次進見蔡桓公，說：「您的病到腸胃裡了，不及時治療將要更加嚴重。」蔡桓公又沒有理睬他。扁鵲離開後，蔡桓公又不高興。過了十天，扁鵲遠遠地看見桓侯，掉頭就跑。蔡桓公於是派人問他。扁鵲說：「小病在皮膚紋理之間，是湯熨的力量所能達到的；病在肌肉裡面，用針灸可以治好；病在腸胃裡面，用火劑湯可以治好；病在骨髓裡面，那是司命神管轄的事情了，醫生是沒有辦法治療的。現在病已經深入骨髓了，我因此不再請求爲他治病了。」過了五天，蔡桓公身體疼痛，派人尋找扁鵲，扁鵲已經逃到秦國了。蔡桓公於是病死了。

這裡就有預測：第一次扁鵲說蔡桓公的肌膚紋理間有疾，就已經預測到之後他的病情會加重；第二次說病到肌肉，不治會更重；第三次說病到腸胃，不治會更重；第四次說病入骨髓，醫生也沒有辦法了。扁鵲在事情還沒發生前就能知道下一步的變化，這就是預眼。

（三）判眼

判眼是指有極強的直覺能力，看到事物就能判斷出真假、對錯、好壞，乃至於能通過直覺判斷出他人的精神，即所謂的他心通。他心通又分爲粗略的他心通和精細的他心通，依境界而定。但不是有了他心通就能知道他人的每個起心動念，因爲人每秒鍾會起不知道多少個念頭，不可能全知道。有時知道得很粗略，粗略到什麼程度？不要看你對別人強顏歡笑，裝得像沒事人一樣，有判眼的人一見你就明白你內心裡有幾個結讓你寢食難安。

判眼不僅能判斷他人的精神狀態，還能判斷一切事物（包括他人的心智狀態）。歷史上的那些大禪師們都有判眼，一看就知道弟子的修行水平及瓶頸，知道應該給予怎樣的指導。即使是那些四處行腳、遠道而來的初次參訪者，人還沒到面前，禪

師們就已對他們的水平、造詣、根基、問題等都一目瞭然，根據對方的情況因材施教，所以禪宗裡出了很多公案。比如有人剛一見到師父，二話沒說，劈頭就挨了師父一巴掌。他一下子就懵了：「聽說您是得道高僧，我不遠千里來向您請教，腳跟還沒站穩，您打我幹啥？」很巧，旁邊又來了一個僧人，不僅沒挨打還被請坐下。他百思不得其解。其實禪師不是任性，不是高興，不是隨機。禪師依靠什麼來判斷？依靠判眼。不同的人用不同的態度來對待：你這樣的人就需要打，他那樣的人就需要笑臉相迎。人的根基、才智不同，師父對待其的態度就不同，這就是因材施教。首先要知道對方的「材」，才能施「教」。怎樣才能知道？靠判眼來知道。過去的大師都有判眼功能，一看就明白弟子的修行如何，外表裝都裝不了。有的人水平很低，卻裝得很高；有的人修行很高，卻示現乞丐相。這些在大師面前都是藏不住的。判，就是我們現在所說的直覺。不要問直覺有什麼方法，直接覺知了還用問方法？有方法就不是直覺，或者也可以說，直覺就是方法。

四、法眼

法眼可以改变事物的结构、运行的轨迹和存在的状态。天眼与慧眼的差别不大，掌握天眼后再去掌握慧眼，几乎没有任何障碍，但由慧眼跃升到法眼，有一个较难的质变的飞跃过程。

一是改變事物的結構。天眼再好也衹是被動地、置身事外地瞭解事物，慧眼也只不過是更加詳細、清晰地瞭解事物，而法眼就不僅僅是瞭解事物，還能夠改變事物的結構。比如水由水分子構成，法眼可以把水變成火。爲什麼能把水變成火？因爲水分子的結構被改變了。一旦結構被改變了，水就不是水了，改變成什麼它就是什麼。

二是改變事物運行的軌跡。比如讓一棵樹長得快一點或慢一點，就改變了樹的成長軌跡。事物的成長是有軌跡的，西方科學認爲這是由DNA決定的，改變了樹的DNA，其成長軌跡就會按照人的意圖變快或變慢，甚至變成別的樣子。以此類推，法眼還可以改變疾病的發展軌跡。比如一個人本來得了癌癥，衹有三個月的壽命，這是根據疾病發展的軌跡來推斷的，但如果你有法眼，就可以改變它，由三個月變成半年或一年。再比如，原來某個疾病向著惡性發展，你用法眼可以讓它向著良性

發展。這都是在改變事物運行的軌跡。

三是改變事物存在的狀態。就像水可以由固態變爲液態或氣態，人的狀態也可以改變。有法眼的人可以讓一個人的心情由悲傷變爲愉快，由較爲愚昧的狀態變爲較爲聰明、開明的狀態，但這都是相對而言的，衹是在原有的基礎上做一些相對性的改變。皇冠瑜伽的開頂就屬於法眼層面，骨頭是物質，把骨頭化掉就是改變了骨頭的結構和狀態。再比如，我們還可以用眼睛看一根縫衣針，看著看著就能把針看斷掉。很多人一聽說把針看斷了，就「哇」一聲叫了起來，這「哇」一聲就是在向全世界宣佈「我是凡夫！」其實把針看斷掉並不新奇，我們應該反過來想，才看斷一根針，真丟人，至少要看斷兩根針才行啊！這樣一想，凡夫念就轉過來了。我們轉念想一想，般若能開創整個宇宙，那根針難道不是般若變現的嗎？從另外一個角度看，般若既然能生生不息，我們現在用般若的力量讓它滅滅不止，針不就斷了嗎？滅滅不止裡就包含著讓它斷掉或隱去。

任何事物都同時處於生生不息和滅滅不止之中，就看彰顯哪一面。彰顯生生不息這一面，這根針就一直存在；彰顯滅滅不止這一面，這根針就消失了。一般事物的前半段存在狀態是生生不息佔主導優勢，後半段存在狀態是滅滅不止佔絕對優勢。人生不也如此嗎？前半生不斷走上坡路，三十多歲以後逐漸走下坡路，最後有一個加速度，滅滅不止越來越強，生生不息越來越弱，弱到最後接近100%時，全部由滅滅不止來主導，直至死去。萬事萬物皆是如此，那根針也不例外。我們可以人爲的讓這根針凸顯滅滅不止的狀態——要麼生鏽，要麼斷掉、化掉。看著看著，它就在我們的眼前消失了。它早晚要消失，可能本來是十年以後消失，現在只不過是提前十年（此刻）消失，這都不是很難的事情。倒撥生物鍾的原理也是如此，讓人體的運行軌跡發生一些變化，把人的壽命往回倒十年，就等於延長了十年壽命，多十年時間來修行，不然沒修行完就死了，下輩子還不知道怎麼樣。我們不打無把握之仗，這一世遇到了好的老師和珍貴的教導，在這一世好好修比什麼都重要，下一世能不能遇到，誰都不敢保證。

此外，呼風喚雨、穿牆（衹要改變牆的狀態，我們就能穿過去）也都沒什麼。穿牆涉及一些理論：眼睛像發愣似的專注地看著牆，就這麼若有若無地看著，看著看著牆上就會出現一團光，這團光可能像雞蛋或拳頭那麼大，也可能像皮球或臉盆那麼大。大小不重要，重要的是先看到這團光，光團越來越大，大到差不多有人那

麼大的時候，我們鑽到這個光裡就穿牆了。這個光就是般若三態中的光明態，牆是般若三態中的現態，我們必須把般若的光明態找出來，才能鑽到光明中穿過去。是般若讓我們穿過去的，這面牆是般若，那團光也是般若，實際上它們是一個東西，所以鑽到光裡就是鑽到牆裡穿過去了，法理是這樣的。至於什麼時候能把那團光看出來（看不到這團光不行），有的人可能需要幾年，有的人可能衹需要幾天，視個人根基而定。

很多人看到這些，可能會不自覺地問：這究竟是什麼科學原理（指自然科學理論）？你如果也這麼想就完了。本來你應該三個月就能看到光，結果三年都看不到，誰阻礙你了？沒人阻礙你，說到底都是自己阻礙自己。我們聽《金剛經》就會明白，這個世界上沒有任何秘密，沒有任何障礙。所謂的障礙，都是自設障礙，自己給自己設的障礙太多了，多得簡直連自己都數不過來。人是一種麻煩的動物，不斷自己給自己製造障礙，然後又不斷拆除障礙，拆除的同時又製造新的障礙，一輩子就處在不斷製造障礙和不斷拆除障礙中。

我們再次強調，東方文化是自成體系的，有一套自己的理論，這些法理不要用物理學來解釋，因爲物理學和東方文化是兩個世界，永遠相互解釋不通，相互解釋，對雙方來說都是悲劇。爲了不製造更多的曲解和悲劇，最好的方式是各自研究各自的領域，互不干涉，這樣是最好的。

五、佛眼

嚴格地講，佛眼已經超越了神通，不適宜用神通來稱呼。佛眼是般若的徹底彰顯，是三身的徹底呈現，是生命內涵的一切真理、真相和奧妙赤裸無餘之呈現，包括般若本有的超級視覺能力、聽覺能力、嗅覺能力之全部呈現。

西方人所謂的上帝就是東方人所說的般若。「上帝說」這種表述對不對？上帝沒有嘴怎麼說，上帝是無說之說；上帝看怎麼看，不是用肉眼看，而是用心靈之眼看；上帝能聽見任何祈禱，是用心靈之耳或者般若之耳聽。「如來悉知世人，悉見世人」的「如來」就是般若。般若無形無相、不增不滅、不生不滅、不垢不淨，但西方人習慣把般若形象化。

上帝跟般若有所不同：第一，上帝有形象，般若無形象；第二，上帝在外，般

若在內。西方人視般若爲外在存在，東方人視般若爲內在存在。般若就浸潤於我們的身心和存在之中，浸潤於我們的意識之中，我們的意識就是般若——未扭曲的意識就是般若本身（扭曲的意識是妄念）。我們的意識離我們有遠近嗎？不能用「遠近」這個詞，因爲意識就是我們，我們就是意識，離開意識我們就不存在了。我們存在不存在，是以有沒有意識爲標準的。不管是「有我之我」，還是「無我之我」，都是意識性存在。

「有我」是一種意識，「無我」也是一種意識，意識等於生命，等於般若。這裡不要有任何懷疑，如其所是地接受、消化即可，不要再節外生枝，自作聰明，在此基礎上再搞出一個思想、學說，那都是畫蛇添足。我們就按照佛理，如其所是地接受就可以了。

佛眼是覺醒的別名，也是成佛的別名，不要被「眼」字所迷惑，去掉「眼」字最合適。未成佛的人也可能有前四眼（肉眼、天眼、慧眼、法眼），但尚未圓滿，無論怎麼努力都沒法把前四眼發揮到極致，發揮到圓滿。一旦成佛，就不僅具備前四眼，而且能把每一眼的功能都發揮到極致，發揮到圓滿，所以成佛對前四眼有極大的幫助。以我自己爲例，我小時候也給別人開頂，那時可費勁了，手放在別人的頭上，臉上做痛苦狀，「開——」。我有時一晚上給三五個人開頂，多時有十來個，一晚上能累得接近虛脫，比爬山都累。我現在不需要這種「痛苦狀」了，由有爲變得無爲，你見我一面就能開頂，不見我人看我的書也能開頂，看我的照片笑一下也能開頂。爲什麼？無爲。雖然之前我也是用的法眼，但是有爲，我那麼使勁，化開得還有點勉強。現在慢慢過渡到無爲，我一點不用刻意，無論通過哪種方式，衹要與我建立連接，獲得我的善護念，獲得我的加持，頭頂就化開了。同樣是化開頭頂，一個很努力很有爲，一個不用努力完全無爲。這樣的變化證明我本人的修持在提高，證悟在提高。越接近佛眼，前四眼就越接近自發和圓滿；佛眼越好，越接近成佛。你衹需負責成佛就行了，不用刻意，哪怕不去努力，不去主動強化它，前四眼也會自然而來，自然強化，自然發揮到極致，自然圓滿，你不用管。

「須菩提，於意云何？如恆河中所有沙，佛說是沙不？」

「如是，世尊，如來說是沙。」

「須菩提，於意云何？如一恆河中所有沙，有如是沙等恆河，是諸河所有沙數

佛世界，如是寧爲多不？」

「甚多，世尊。」

佛告須菩提：「爾所國土中所有眾生，若干種心如來悉知。何以故？如來說諸心皆爲非心，是名爲心。所以者何？須菩提，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」

這段經文十分重要，道出了佛法修行的最高境界。

「須菩提，於意云何？如恆河中所有沙，佛說是沙不？」「如是，世尊，如來說是沙。」這好理解。

「須菩提，於意云何？如一恆河中所有沙，有如是沙等恆河，是諸恆河所有沙數佛世界，如是寧爲多不？」「甚多，世尊。」「佛世界」，即佛所教化的三千大千世界。我們生活的娑婆世界由釋迦牟尼佛負責教化。類似這樣的世界有多少？如恆河沙數中的恆河沙數那麼多，無量無邊。

「爾所」的「爾」是那些。「國土」不是指地球上某個國家的國土，而是佛國。「爾所國土」是指那些無量無邊的佛所教化的世界，那些和我們娑婆世界類似的佛國的所有眾生。在佛家神話裡，僅僅南瞻部洲（人類所待的地方）的眾生就多得不得了，除此之外還有另外幾個洲。須彌山頂上還生活著眾生，山腳下據說是地獄，那裡的眾生比四大部洲的眾生還要多，這纔僅僅是一個佛國世界。如恆河沙數的佛國中的眾生，當然多了。

「若干種心」，每個眾生都有自己的小我，以及基於小我之上的種種私心雜念、種種顛倒妄想、種種學說概念、種種邏輯思維等等。我們在看到佛家經典提到「心」時，一定要結合上下文來理解。「心」有很多種含義，這裡顯然指眾生的妄心。

「如來悉知」，「如來」在這裡萬萬不可理解成釋迦牟尼，必須理解成般若，即般若悉知。

「何以故？」爲什麼般若悉知呢？

「如來說諸心皆爲非心，是名爲心。」我們不要以爲這些基於自我而氾濫起來的私心雜念、顛倒妄想是真實存在的，事實上它們猶如夢幻，但凡夫執著地認爲它們是真實的。比如，兩個人在馬路上相互看不順眼，吵著吵著就打起來了。其實他們白打了，因爲這個「我看你不順眼」的念頭，壓根就是個夢幻，他們把這個夢幻當真了，雙方都認爲對方侮辱了自己、冒犯了自己、傷害了自己，認爲自己很生氣，

互相生起了報復之心，惡語相向，最後打得鼻青臉腫，回去三天沒解氣，憋了一肚子氣，都認爲自己在這次爭鬥中失敗了，被對方打了幾下……這些念頭、思想、觀點、感受全是顛倒妄想，因此叫「諸心皆爲非心」。這個過程純粹是自找的。因爲從「我看你不順眼」開始，整個心路歷程全屬妄念，貌似真實，實則如夢幻一般根本不存在。他們爲了根本不存在的東西吵架、打架、憋氣、難受，這都不應該發生，他們讓不應該發生的事情發生了。他們持虛爲實、持假爲真，把根本不存在的假的東西認作是真實的：因爲認作真實，所以火冒三丈；因爲認作真實，所以倍受屈辱。這就是「禍福無門，唯人自召」。他們拿這些沒有的東西放在肚子裡去生氣。「是名爲心」，別的經典上也稱「假名爲心」，姑且說它是個心，但這是假名，事實上是沒有的。他們以爲自己生氣是真的嗎？姑且叫「生氣」，其實沒有「氣」這個東西，他們自找的氣，自己憑空產生的氣。

「所以者何？」爲什麼我們生氣的這個心不存在？

「須菩提，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」「過去心」是什麼心？是妄心。一句話，凡是建立在自我、五毒之上的種種顛倒妄想、思慮、概念、擔憂、喜怒哀樂，全部如水月、空花一樣根本就不存在，本質都是「過去心不可得」。我們想從水中撈到月亮，能撈到嗎？水中根本沒有月亮，衹是看上去像有月亮，貌似真實，實則沒有。「過去心」如水中之月，「現在心」依然如水中之月，「未來心」還是如水中之月。我們關於未來的種種規劃、籌謀，因爲它們與未來有關，所以都是「未來心」。很多人在孩子才幾歲的時候，就把孩子的孩子的尿布都準備好了，擔心等孩子長大結婚後，自己老了沒辦法帶孫子或孫女了，趁著現在身強力壯，爲二三十年以後的孫子或孫女提前準備好。「未來心不可得」告訴了人們一個殘忍的事實：常人所有關於未來的思想和觀念根本就不存在，就像夢一樣。所以釋迦牟尼說《金剛經》不是一般人能學的，一般人學《金剛經》會驚恐怖畏，能夠不驚、不恐、不怖、不畏的人才有資格學習《金剛經》。仔細想想「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」，越想越恐懼，會有一種瀕臨死亡的感覺，甚至比死亡都難受，真會覺得現在生不如死，還不如一死。因爲這把我們之前的人生全部否定了，弄了半天，自己活在夢中，活了半輩子居然把夢當成真的，爲夢哭啊、鬧啊、笑啊，現在回頭來看，太荒謬了，這是種很深的屈辱感，讓自己情何以堪，不崩潰才怪。心理素質差的人讀到這一段就沒有下文了，已經崩潰到讀不下去了，所以衹有心智

堅強的人才敢面對這個現實。我們一直在跟「沒有」玩，玩得那麼熱火朝天、那麼投入，喜怒哀樂、多愁善感了半輩子或一輩子，卻是在和一堆空氣在玩。衹要對此當下承認，立即超越顛倒妄想，這就是解脫。

解脫就是在佛的啟示下，真切地認同和接納「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」，並把這個理念貫穿於我們的一切言行舉止之中，把後天建立的一切推理、構思、想像、體會、邏輯推導全部超越掉。爲什麼要全部超越掉？因爲它們都建立在顛倒夢幻之上，衹是貌似正確或極爲臨時性的正確，其實都是自欺欺人。這些思想在本質上都散發著一種腐朽、有爲、造作、機械、教條、片面、膚淺、扭曲、異化的氣息。我們超越這些思想以後還有沒有思想了？有。這時候的思想都是從佛性中流出來的。重組以後的思想、概念、學說、邏輯是建立在般若之上的，而不是自我之上的，這個時候我們以前學的所有概念、名詞、知識，都用得上了，這個時候我們大膽地運用概念、大膽地把學過的一切書本知識重新消化一遍都是正確的。

我們的思想經歷了一次脫胎換骨，知識還是那些知識，但知識的主人由「自我」變成了「無我」，就像新的領導來了，把新式理念貫穿於每位員工身上，貫穿於公司的每件事物之中，員工還是那些員工，但又不是那些員工了。未開悟前說的話，對的也是錯的，錯的就更不用說了；開悟以後連罵人都是對的。未成佛前，救人說不定都是錯的，我們自以爲幹了一件好事，卻正好把十惡不赦的強盜從水裡救上來了，給了他殺全船人的機會。

到底什麼是對？什麼是錯？衡量的標準在於有沒有彰顯般若，有沒有讓般若或「三無」當家。釋迦牟尼已經把成佛的終極奧妙毫無遺漏地傳授給我們了，就看我們能否貫徹執行。如果不貫徹，佛陀拿我們沒辦法，孺子不可教，朽木不可雕。佛要救我們，要以我們自救爲前提。我們就從這「三心」入手，每天打坐體會這「三心」不可得，反覆領悟這「三心」不可得；我們就從這「三心」契入，一路下去就是成佛。

現在很多人一打坐就雜念紛飛，老是問該怎麼辦？契入「三心」就是辦法。雜念紛飛一定是因爲我們跟雜念認同了，衹要我們不認同，雜念不可能生起，即使生起了，對我們也不會產生干擾，它生起它的，我們忙我們的，兀自不動，如如而住，雜念不影響我們的證悟。

唐朝德山宣鑒禪師，相貌威猛，氣魄很大，有大將軍風範，但性格如張飛一般火爆，時稱「周金剛」。那時中國禪宗六祖慧能已經去世，六祖門下四十三位佛菩薩散佈於各地開山講學，中華大地掀起了一股禪旋風，主要集中於江西和湖南。青原大師在江西，南嶽大師在湖南，他們是師兄弟，相互推薦弟子。弟子在其中一位的門下學習了一段時間就會被推薦到對方那裡去繼續修學，慢慢地形成了一種現象：江西青原大師的弟子經常成群結隊地往湖南去請教南嶽大師，湖南南嶽大師的弟子也絡繹不絕地到江西去請教青原大師，相互來往，不絕於道，「走江湖」這個詞就是這樣來的，「江」指江西，「湖」指湖南。禪宗的弟子們成群結隊、絡繹不絕地相互走動，可見當時的禪宗有多麼流行和興盛。

禪宗提倡直指人心，當下成佛。這個思想傳到四川後，被德山禪師聽到了。德山禪師說哪有這種佛法，肯定是胡說八道，肯定是魔說不是佛說。於是他決定去江西和湖南一帶直搗黃龍，滅掉這一幫「魔子魔孫」，維護佛法正道。德山禪師以理論見長，將自己對《金剛經》的見解譔寫爲《青龍疏鈔》一書，以爲得意之作。他帶著自己的書稿從四川坐船來到江南，想用《青龍疏鈔》跟這些「魔子魔孫」辯論，橫掃江南。他在九江下船登岸，擔著《青龍疏鈔》邁開大步往江南而去，走著走著餓了，看到路邊有位老婆婆在賣點心。他說：「老婆婆，我餓了，你看我是個和尚，我想向你化幾塊點心吃。」老婆婆說：「可以，你是出家人，我們理應供養你。你擔子裡擔的是什麼東西？」他說：「這是我註解《金剛經》寫的《青龍疏鈔》。」老婆婆說：「既然你能註解《金剛經》，肯定對《金剛經》很瞭解。我問你一個問題，如果你能答上來，我就施予你點心，如果答不上來，你就到別處去化緣吧！」他說：「請問。」老婆婆說：「《金剛經》曰：『過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得』。請問你點的是哪個心？」這下德山禪師愣住了，既不能回答過去心，也不能回答現在心，更不能回答未來心，說哪個心都不對，他噎在那裡半天沒吭氣，心想：江南佛法竟然如此厲害，看來江南人深通金剛般若，一個老婆婆開口就能把我問得啞口無言。這一下子就打掉了他的傲慢之心。於是，他換了一種眼光和心態來看待江南佛法。他問老婆婆：「您的師父是誰？」老婆婆說：「我的師父是崇信禪師。」他說：「請問崇信禪師在哪裡？請您指一條路，我去拜訪他。」在老婆婆的指引下，他來到龍潭寺拜崇信禪師爲師，但學了幾年什麼也沒學到，衹是給崇信禪師當侍者，端飯倒水。崇信禪師就是不教他，有時候本來還在侃侃而談，

衹要德山一來，崇信禪師就把嘴閉上，什麼也不說。德山禪師說：「師父您接著講。」崇信禪師說：「我剛纔什麼也沒說。」德山禪師非常著急，老是想聽聽師父有什麼高妙的見解，但好幾年過去了，一句也沒聽到。

有一天晚上，師父在看書，他侍立在旁，準備找機會請教師父，但師父看書看得很投入，他左等右等，沒找到問話的機會。等到半夜，師父一抬頭，說：「你怎麼還在這兒，回去睡吧。」德山禪師說：「我這就回去睡。」師父說：「外面天黑，這有個燈，你走路時拿著燈。」師父把一盞燈遞給他，他伸手便去接，剛拿到手上，師父「噗」地把燈給吹滅了。師父這一出人意料的舉動刺激了他，德山禪師當下頓悟。頓悟以後德山禪師痛哭流涕，說：「師父，幸虧您幾年沒教我，您要是教我，一定會害了我。因爲我滿肚子都是名詞、概念、術語，我能註解《金剛經》，學問很豐富。您無論再怎麼教我，只不過是在我已有的學問之上再增加一些名詞、概念、術語，我始終被它們糾纏著，糾纏了幾十年。師父您真懂我，您沒有再給我增加任何知識，幾年來什麼都不教我，給我時間讓我慢慢鬆綁。鬆綁了幾年以後，我腦中的概念已經慢慢淡去，我再也不依賴它們了，再也不糾纏它們了，您這麼一吹，我突然就開悟了。」

從賣點心的老婆婆考問他「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」這個問題起，他沒有回答上來，一直在那裡噎著。禪宗把它稱作「參話頭」，這個參是無意間的參，不是主動的參，但事實上他在參。參是什麼，就是噎在那兒，就像一塊巨大的點心塞在嘴裡吞不下去，吐不出來，如鯁在喉，幾年後突然打開了，他就開悟了。開悟以後他又侍奉了崇信禪師幾年，把開悟的境界又強化穩定了幾年。隨後，崇信禪師說：「你的悟境就是佛境，你的三身圓滿之境已經成熟穩定了，不需要再在我這裡了，你走吧。」於是，他辭別了師父，回到四川老家，準備在家鄉大展宏圖，弘揚六祖慧能的頓悟之法，但他家鄉的人衹是把這個當作一個笑話來聽。

因此，德山禪師離開家鄉，到外地去傳播般若智慧。他的指點方法與他的個性直接相關，由於他個性直爽、粗暴，因此他帶弟子跟別人都不一樣。別人帶弟子都是曉之以理，動之以情，而他是衹要弟子來問「什麼是佛」，他就一棍子打過去，「這就叫佛！懂了沒有？」對方說不懂，又一棍子，「懂了沒有？」弟子怕被他打，就說自己懂了。禪師有判眼，一眼就能看出你是真懂還是裝懂。弟子又改口說：「我剛纔這樣說是因爲害怕被打，其實我不懂。」結果又是一棍子。懂也挨打，不

懂也挨打，這就是著名的「德山棒」。無論是誰，來到德山旁邊問禪皆是如此遭遇。

禪宗有「棒喝」之說，「棒」就由此而來，「喝」涉及另一個人——臨濟大師。臨濟大師開悟以後，教導弟子的方式也很特別，別人來向他請教什麼，他便一陣怒喝。因爲他長得就像張飛，別人一看到他就有三分膽怯，心裡哆哆嗦嗦，「師父，我有一個小問題想請教」，他大吼一聲，弟子本來想問的問題被這一嚇給嚇回去了，臨濟大師眼睛一瞪：「問題呢？到底是問還是不問？」弟子即便要問，也被他嚇得不敢問了。無數迷途客在他的雷霆震吼之下，當下身心粉碎而頓悟成佛，頓悟「過去心不可得，未來心不可得，現在心不可得」，不可得之心就是般若之心。

德山、臨濟兩位大師一棒一喝，形成了很有禪宗特色的傳法風格「棒喝」。更加有趣的是，不僅德山大師會使棒，他的徒子徒孫都善於使棒，一路從唐初打到宋朝，終於結束了。喝也是如此，一路喝到南宋，雷霆震吼才終於在中華大地上停止，前後持續了數百年之久。

這一棒一喝最後交融了，因爲棒的弟子和喝的弟子散佈全國，像圍棋一樣，黑子中間有白子，白子旁邊有黑子。在同一個寺廟中，同時能遇到棒和喝，這是中國禪宗獨有的教授風格。無論你問什麼，都應該一棍子打掉或一聲震吼吼掉。你問什麼都是錯。爲什麼？因爲無論你問什麼，都是從自我和五毒中出來的問題，都是錯的。不管你開沒開口，有這個念頭就該打。一直打到你不再迷戀於自我，不再糾纏於五毒，從自我、五毒、顛倒妄想中掙脫出來、超越出來，一掙脫一超越，就當下證悟「過去心沒有，現在心沒有，未來心沒有」而成佛。因爲三身本來就有，衹要超越了自我和五毒，法報化三身、體相用、空明現的一切內涵和真相立馬會呈現出來，當下圓滿，你和佛所證悟的是一樣的，這就是「頓悟成佛」。

頓悟最有效的方法就是棒喝，但現在這個方法不好用了，因爲如果師父棒打徒弟一下，徒弟告他人身侵犯。棒喝的效果來得很快，但有違法之嫌，所以師父還是使用溫和的方法——「說」。

現在文化凋零，體現在很多方面，尤其體現在師道尊嚴上。爲什麼現在的道、法傳不下去了？因爲師徒關係沒有擺正，風氣不對，氛圍不好，環境也不好。現在是師父怕徒弟，得哄著徒弟，這完全是本末倒置，弟子在上，師父在下，師父用討好、仰視的態度對待弟子，這樣道還能傳下去嗎？你見過水往高處流的嗎？水都是往低處流的。智慧如水，大道似水，道就有水的特點。師父處在高位，弟子處在低位，

就像瀑布一樣傾瀉而下。如果師徒關係、師生關係錯位了，師父還能教得了徒弟嗎？沒法教了。我一再強調，當代的傳統文化、國學要想復興，第一件事情就是像孔子說的「必也正名乎」，師徒把各自的名位正過來，捋順關係，各就各位。如果師徒關係不擺正，師不像師，徒不像徒，國學永難復興，道永難傳下去。

尊師重道和師道尊嚴要建立起來，非短時間內可以完成。你不知道眾生的習氣有多重，道理都能聽明白，一到現實中又混亂、錯亂了。你批評他幾句，他轉臉就走，在他還沒有準備好接受你批評的時候，批評就會產生適得其反的結果，不但沒有糾正種種習氣，反而還會產生很多不必要的糾葛，他還會找個理由背離而去，這就是不堪教化。歸根結底，還是對「師道尊嚴」「尊師重道」沒有真切的認識，沒有真正認識到自己在修行，沒有真正認識到傳承文明的重要性。提倡歸提倡，一落到現實中就走了樣，再明白的道理，習氣一來，全給丟到一邊去了。這就是我幾十年來的教學得到的一個悲傷的結論。

第十九品 法界通化分

「須菩提，於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用佈施，是人以是因緣得福多不？」

「如是，世尊，此人以是因緣得福甚多。」

「須菩提，若福德有實，如來不說得福德多。以福德無故，如來說得福德多。」

「法界通化分」，何爲「法界」？依法（屬性）分界，通俗地說，就是以類分界，在佛經中就叫「法界」。佛家認爲有十法界：地獄法界、餓鬼法界、畜生法界、阿修羅法界、人法界、天法界、聲聞法界、緣覺法界、菩薩法界和佛法界。前六項稱爲六凡法界，後四項稱爲四聖法界，合稱爲六凡四聖。

「法界通化分」之「通」者，貫通之義，就是各法界之間通達無礙；「化」者，轉化和超越之義。品名的意思是說這十個法界之間本來是沒有阻隔的，是可以自由地相互轉化、相互貫通的。這是從佛的境界上來看十法界是如此，但就各法界內之眾生而言，各法界之間是難以逾越的，是壁壘森嚴、彼此隔絕的。

「須菩提，於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用佈施，是人以是因緣得福多不？」

「如是，世尊，此人以是因緣得福甚多。」

「須菩提，若福德有實，如來不說得福德多。以福德無故，如來說得福德多。」

這品經文比較直白，佛陀提醒我們不要執著於所獲得的任何福和德，一旦執著、迷戀，我們就會墮落，停止成長和覺醒。這不是否定佈施獲得的任何福和德，而是教導我們不要在福德上著相，要用超越的心態去對待。如若著相，各法界之間將無法通透、通化。細細思量，這一品充滿了辯證思維，智慧奧妙無窮。

比如，地獄處於十法界中的最低層，當然不好，但這要看你從什麼角度來理解。如果你不執著於地獄，就超越了地獄，這是出離地獄最好的辦法。最典型的是地藏王菩薩，同在地獄中，眾生在受苦，但他感覺到苦了嗎？沒有。他發誓「地獄不空，誓不成佛」，把地狱之苦转成佛境之乐，不仅没感觉到苦，还视地狱为天堂，甘之如饴，时刻享受着佛国喜乐。因为他虽然生活在地狱中，但不着地狱相，地狱在他眼中被超越了，他生活

在哪里，哪里就是清凉而极乐的佛国。佛家以成佛为根本，但地藏王菩萨不想马上成佛，只想救度地狱里受苦受难的众生。当他真实发此大愿之时，当下成佛。因为当大愿真实发起之时，他就证入了无我之境。无我就是佛，他只是示现为菩萨相而已。

六道皆是如此。衹要你不執著，六道就不存在了。這就好比當你把夢當作現實時，裡面的一切都是真實存在的，但當你醒來後，夢境已不存在，這就叫超越。佛陀整天給我們講說六道，但他是從六道之大夢中醒來的人，對他而言，六道是不存在的。其實，四聖道也是不存在的存在。你以爲真的有羅漢嗎？如果你不執著於羅漢，有和沒有一樣。有沒有佛和菩薩？對佛陀而言，有和沒有一樣。六凡道和四聖道都是存在的，但對於不執著的人而言，就是不存在的。衹要無我、無爲、無執，你就可以把十法界全部打通，無論你此時在哪一界，都可以從地獄到佛國隨意穿越。

諸法界自然融通，無二無別，無有障礙，哪一界都是佛界。在地獄沒有地獄苦，在動物道中沒有動物苦，在人間沒有人苦，到哪裡都沒有哪裡的苦，所有的苦都可以化掉。地藏王菩薩轉化了地獄的苦，釋迦牟尼佛轉化了人間的苦，這種福德不是有限的，而是無限的。這就是「法界通化分」。

第二十品 離色離相分

「須菩提，於意云何？佛可以具足色身見不？」

「不也，世尊，如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。」

「須菩提，於意云何？如來可以具足諸相見不？」

「不也，世尊，如來不應以具足諸相見。何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」

「離色離相分」，即超越色、相。

「須菩提，於意云何？佛可以具足色身見不？」

「不也，世尊，如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。」

此處的「如來」指佛陀本人。色身就是肉身，佛陀和我們一樣有父母所生之肉身，但他身上又有三十二種與眾不同的大丈夫相。比如「無頂相」，無頂不是沒有頂，而是我們看不到他的頭頂在哪兒。目犍連尊者號稱「神通第一」，他特別好奇，想要看看佛陀的頭頂在哪兒，佛陀的頭像塔一樣使勁往上升，目犍連尊者施展神通往上飛（往上還有佛國，十方皆有佛國），據說他穿過如恆河沙數的佛國，還是沒有看到佛頂。他飛下來，感嘆說真的是無頂相。無頂相是佛陀的三十二相之一，一相就這麼神奇，可見這三十二相有多麼神妙。而且佛的三十二相都是圓滿的，他已經把三十二相發揮到了最極致和最圓滿狀態。這實在讓一般凡夫羨慕，太神奇了，太讓人著迷了。

這裡佛陀的意思是，即使我們獲得了化身的三十二圓滿佛相，也不能對這個圓滿的化身三十二相有任何迷戀和執著。如果我們不迷戀和執著，還能有圓滿的三十二相；如果我們一旦迷戀和執著，三十二相就消失了。現在的凡夫爲什麼沒有三十二相？就是因爲迷戀和執著。丟棄迷戀和執著的時候就是三十二相呈現的時候。所以，佛陀教導我們不要執著，要用辯證的態度來對待三十二相。

「須菩提，於意云何？如來可以具足諸相見不？」

「不也，世尊。如來不應以具足諸相見。何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」

這段話與前文的意思差不多，結合前文的意思理解即可。如果我們以「具足諸相」來理解佛，就會如前文所說「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」。佛陀說：「凡所有相皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」學佛的根本目的是踐行並傳承佛陀圓滿之般若智慧、無我之慈悲和偉岸之人格。

第二十一品 非說所說分

「須菩提，汝勿謂如來作是念，我當有所說法，莫作是念。何以故？若人言如來有所說法即爲謗佛，不能解我所說故。須菩提，說法者無法可說，是名說法。」

爾時，慧命須菩提白佛言：「世尊，頗有眾生於未來世聞說是法，生信心不？」

佛言：「須菩提，彼非眾生非不眾生。何以故？須菩提，眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」

「非說所說分」的字面意思是：你以爲我說法了嗎？其實我沒說，我以不說的方式說，你以不聽的方式聽。

這一品告訴我們，如何站在般若的角度來看世界，其實這個世界除了般若什麼都沒有。用基督教的話說就是，這個世界除了上帝什麼都沒有，什麼都是上帝的組成部分，包括我們都是上帝的組成部分。我們要學會轉念。轉念就是把自己徹底拋棄、忘掉，一切以般若的角度來審視世界，換言之，差不多以上帝的角度、以上帝的身份來理解世界。做個比喻，站在山腳下、半山腰和山頂上看世界，世界呈現在我們面前的樣子是不一樣的。我們站在山頂上看四週和站在山腳下看四週，差別大得很，甚至像兩個世界。

佛陀告訴我們如何站在山頂上看世界，也就是站在佛的肩膀上或頭頂上看世界，或站在類似於上帝的角度來看世界。我們不能總是用眾生的眼光和角度來看世界，否則，看一萬年我們也還是眾生，因爲站在山腳下看世界，哪怕看一萬年也還是在山腳下。我們要養成站在佛的肩膀上或佛的頭頂上看世界的習慣，這就是轉換身份，這非常重要。

「須菩提，汝勿謂如來作是念，我當有所說法，莫作是念。何以故？若人言如來有所說法即爲謗佛，不能解我所說故。須菩提，說法者無法可說，是名說法。」

這是從最徹底的角度來超越佛陀的種種教導。佛陀講法都是對眾生而講，對佛不需要講法。如果我不是眾生，那麼佛講的這些法對我就沒有價值，講沒講對我也沒有意義，我就不會去執著他講了什麼或沒講什麼，這都不重要。越執著佛陀講

法的人，越不能從佛陀的教導中超越出來。這裡就暗含著既能走進去又能走出來，不能進得去出不來。因爲佛或般若永遠大於佛所講出來的教導，我們顯然是要成爲佛，而不是要成爲佛講的話。我們對佛陀所講的任何教導，既要深刻吸收和領悟，又要徹底超越。如果我們總是教條地、生硬地理解佛陀的教導，執著於他的語言，就猶如謗佛，是對佛陀的一種侮辱。這不難理解，如果師父教導一群弟子，某個弟子生硬地理解師父的話，他說自己是跟誰誰學的，別人就會說，看來你師父也不咋樣，看你的樣子就知道了。我們天天聲稱自己是佛弟子，追隨了佛陀半輩子，但我們還是那麼低劣、那麼教條、那麼執著，這本身就是對佛陀的侮辱、誹謗。佛陀什麼時候教我們那麼教條的？什麼時候教我們那麼生硬的？我們這麼做就是在違背佛陀的教導，就是在給佛陀的教導抹黑，這不就是謗佛嗎？

舉個例子，有個人特別喜歡某一尊佛像，每一天都去給佛像上香，一上香，香就會到處飄，飄到別的佛像那裡去。他非常不高興，覺得自己又不喜歡別的佛像，爲什麼香飄到它們那兒去了，而自己喜歡的佛像卻聞不到自己上的香。怎麼辦呢？他想了一個辦法，拿了一個筒子，這一頭對著香，那一頭對著佛的鼻子。從此，他燒的香便會順著筒子通到他喜歡的佛像的鼻子裡，不會再飄到其他地方去了。他心裡舒服多了，感覺這樣很好，他爲自己的這個創造而沾沾自喜。不久以後，他喜歡的那個佛像的鼻子就被燻黑了，跟周圍佛像的鼻子明顯不一樣。

這個故事貌似簡單，但其中蘊含著一個深刻的哲理。他這種做法是不是在供養佛？如果佛真的來了，看到這個現象，一定是非棒即喝：我什麼時候教過你這樣的弟子，如此執著！「如來說三十二相即是非相，是名三十二相。」你還在搞表象和形式，還樂此不疲，沾沾自喜，自以爲發明瞭一個筒子還挺聰明，這恰恰是一種愚昧、無知、執著。這麼強的私心私念怎麼配學佛？完全沒有把佛的境界、佛的胸懷活出一點點來，倒是活出了一個越發頑固、強大的自我。我什麼時候要求你強化自我的？你以爲自己是在敬佛，但事實上是在謗佛。

這個故事豈止發生在他這裡，在人世間，「黑鼻子的佛像」不到處都是嗎？我們以敬佛的方式遠離佛的精神，背叛佛的精神。衹要把佛陀所有的教導執著了看，都是在謗佛。學佛一定要靈活地學，得其神忘其形，得其意忘其言。不僅佛陀如此教導我們，孔孟、老莊這些聖人也是這個意思，比如《莊子》講的「得兔忘蹄，得魚忘筌」也是這個意思，只不過換了一種說法而已。

「說法者無法可說，是名說法」，佛陀心中沒有固定的概念在等著我們去取去拿。佛陀是大醫王，猶如醫生治病，沒有一個固定的藥方在那裡，他所有的藥方都是根據病人的病情而臨時開的。佛陀說法依眾生而定，眾生得什麼病就臨時開什麼藥方，所以「說法者無法可說，是名說法」。

爾時，慧命須菩提白佛言：「世尊，頗有眾生於未來世聞說是法，生信心不？」

佛言：「須菩提，彼非眾生非不眾生。何以故？須菩提，眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」

「慧命須菩提」，這個時候稱呼變了。開始是「長老須菩提」，「長老」是根據年齡而來的稱呼，因爲須菩提的年齡比佛陀還大一些，在一千二百五十人中德高望重，年齡偏大，受大眾尊敬。現在稱呼變成了「慧命須菩提」。須菩提經過佛陀的這一番教導，深解義趣，智慧大開，當下頓悟，哭得一塌糊塗。「慧命須菩提」就是智慧大開的須菩提。

「世尊，頗有眾生於未來世聞說是法，生信心不？」須菩提總是替未來眾生著想，這就是佛家的慈悲精神。須菩提沒有那麼自私，覺得自己深解義趣就行了，不管別人死活。他始終心繫他人，心繫後世眾生，我們都是被須菩提深深關懷的人。須菩提擔心後世眾生聽聞《金剛經》中佛陀的這些教導能否生起信心。修行中，生起信心十分難得，這是建立在理明法透的基礎上的。理明法透說起來容易，做起來很難，對任何時代的人來說，都是頭等難事。因爲五毒中的疑毒已經滲入我們的骨髓之中，從我們剛一懂事，父母就告訴我們不要跟陌生人說話，給予我們的第一個教導就是懷疑他人、防備他人、拒絕接納他人，這種懷疑、防備、拒絕就像種子一樣埋在我們心中。倘若我們長大後又不小心被人騙了幾次，就更加深化了陌生人都是壞蛋的信念，這種信念會牢牢地埋在心中，持續一生。

現在突然間讓我們打開心扉產生信任是很難的，特別是在這個謊言滿天下、虛偽欺騙無處不在的時代，甚至夫妻、父子、兄弟姐妹之間都充滿了讓人厭惡的謊言、虛偽、欺詐、算計，讓人不敢對任何人生起一點信任。很多時候，就連家人、密友、玩伴都欺騙我們，讓人仰天一嘆，這個世界上還有什麼值得相信？所以這個時代的人疑毒尤爲深重，因爲不疑不行，稍微信任一下，甚至會喪身失命，萬劫不復。舉世逼著每個人天天強化疑病疑毒，強化到最後我們連自己都不信任自己了。因此，須菩提一再問後世眾生能否生起實信。生信心很難，可能是人間第一難事。

「彼非眾生非不眾生」，一切都處在變化之中，即使我們已經五毒深重，也有被改變的那一天，即使有手鐐、腳鐐的重重封鎖，但鐐銬也有鏽蝕、斷裂的那一天。當那一天到來，我們就不再是眾生，不再處於顛倒、束縛、混亂、無明之中。眾生是一個靈活的概念，不是一成不變的，但很多時候我們都認爲它是一成不變的，好像這輩子就這樣了，不可能有變化了。事實上，任何事物都有可能改變，我們今天是眾生，明天一念觸動就有可能當下頓悟。我們不要關閉通向任何可能的大門，所有可能都是存在的，尤其是成佛這種可能。當我們打開通向成佛之門的時候，瞬間就不再是眾生了。所以眾生這個概念是極爲臨時性的，在很大意義上是一個偽概念，也是個極爲靈活的概念，充滿了辯證特色。

「何以故？須菩提，眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」如果我們執著於自己是眾生，認爲自己是永不可變的眾生，強行把非事實變爲事實，那是我們的愚昧造成的。事實上，誰也不是生下來就是眾生，就像奴隸不是生下來就是奴隸，哪怕我們今天是奴隸，也不證明我們明天還是奴隸，我們可以反抗，可以翻身當主人，一切可能性都是存在的，但如果我們自己關閉了通向解脫的大門，那就真的永遠是奴隸了。

印度就是這樣，幾千年前雅利安人從歐洲東遷，一開始先用武力征服印度當地土著居民，把他們變爲奴隸，然後發明瞭一種宗教——婆羅門教（現今的印度教），實施文明奴役。婆羅門教有三個核心思想是亙古不變的。

第一個是「韋陀天啟」。印度最古老的經典是《韋陀經》，印度人相信《韋陀經》是天上的神啟示給人類的，因此是神聖的經典。這有點像西方人相信《聖經》是上帝啟示給人類的，穆斯林相信《可蘭經》是真主安拉的智慧借穆罕默德之手而寫。

第二個是「祭祀萬能」。婆羅門教非常注重宗教的祭祀儀式。他們認爲人世間所有的問題，大到戰爭、國王繼位，小到個人生病，都可以通過相應的宗教儀式來解決，如水供、火供、各種各樣的咒語唱誦、吹拉彈唱等等。他們把人類關於宗教的祭祀儀式發揮到了極致。其祭祀有兩個特點：第一時間長，婆羅門教的祭祀隆重複雜，拖沓冗長，有的需要十天到十五天；第二儀式隆重，一次大的宗教節日祭祀，可能要殺牛一千頭、馬一千匹、羊一千隻，遠古時甚至還殺奴隸祭祀，當時他們認爲奴隸跟畜生等同，甚至一個奴隸還不如一頭牛的價格高。印度一年中差不多有一

半時間是宗教節日，現在還是這樣。

第三個是「婆羅門至上」。婆羅門教把社會分成四個等級：最高等級是婆羅門，其次是剎帝利，再次是吠舍，最低等級是首陀羅。前兩個是統治階層，後兩個是被統治階層，後兩個階層的人數佔總人數的70%以上。聖雄甘地革命成功後於1947年正式宣佈建國，模仿西方社會人人平等的思想來製定法律，最初頒佈的幾部法律都明文規定廢除種姓制度，但直至現在，印度社會的等級制度依然十分嚴重。種姓制度還反映在姓名上，通過身份證上的姓名就能判斷出這個人是哪個種姓。德裡大學多次發生過高種姓人抗議和低種姓人被安排在同一個宿舍，他們認爲這是一種侮辱。在印度，高種姓人從前面走過時，低種姓人要趴在地上迎接，因爲站著會有影子，影子若遮住高種姓人的身體，就會被認爲污染了高種姓人，高種姓人馬上就要回去洗澡或舉行一個簡短的宗教儀式，把這個影子的污染、羞辱洗淨。

聯合國有個慈善機構曾經派人到印度鄉下調研種姓最低的首陀羅的生活，發現他們的日子過得很慘，家徒四壁都算是好的，有的連四壁也沒有，就睡在樹底下、馬路邊。就連在印度的首都德裡，晚上馬路中間的綠化帶上都一個挨一個地睡著首陀羅，首都之外就更不用說了。德裡的冬天有一個月還是很冷的，每年都會凍死人，凍死的人一定是首陀羅。台灣佛光山的一些僧人在德裡買了很多毛毯，分發給無家可歸的首陀羅，他們高興得不得了，珍惜得不得了，白天當衣服穿，晚上當被子蓋，他們活了半輩子什麼都沒有，這輩子最大的財產就是這個毛毯。

聯合國的官員曾要捐助他們，給他們建房子，他們說不敢，他們認爲賤民不能建房子，有房子就是對統治階級的冒犯。官員說：「我給你很多錢，帶你到別人都不認識你、不知道你是首陀羅的地方，讓你換一種方式生活，讓你過婆羅門的生活。」他們勃然大怒：「你什麼意思？有你這麼害我們的嗎？我們家生生世世都是首陀羅，你居然讓我們不當首陀羅，想讓我們背祖忘宗嗎？想讓我們背叛宗教和信仰嗎？我們首陀羅命中注定就應該無房屋無食物，像狗一樣生活，這是上天對我們的恩賜。你爲什麼剝奪上天對我們的恩賜？」中國的奴隸是被迫爲奴，而印度的奴隸是主動爲奴，儘管法律廢除了奴隸制，但他們心理上的觀念照樣存在。

之前我看到一則報道，印度有個女孩談了個高種姓的对象，印度異種姓人之間不能通婚，他們倆犯了大忌。讓人不可理解的是，不是高種姓人反對，而是低種姓人反對。小女孩的父母知道以後氣得不得了，說女孩敗壞了他們家的千年家風，認

爲她生起嫁給高種姓人的念頭就是大錯。印度低種姓人「攀」上高種姓人是背叛門庭，奇恥大辱，他們主動自覺地維護種姓制度，自覺以非人自居。

釋迦牟尼在世時堅決反對種姓制度，提出「佛性面前人人平等」，就像我們現在的「法律面前人人平等」。因爲一切眾生皆有佛性，因有佛性皆可成佛，所以在佛性面前眾生是平等的，低種姓人和高種姓人成佛的機遇是一樣的。佛陀用這個觀點與婆羅門的種姓學說（階級學說）誓死對抗，最後卻失敗了——他本人沒失敗，他的徒子徒孫、他的僧團失敗了。西元五六世紀，他的僧團開始不斷向印度種姓制度屈服，不斷肯定和重視種姓制度，後來在佛教中發展出一個新的學派「瑜伽學派」，其重要思想就是種姓學說，爲印度種姓學說辯護，替其在佛教內部張揚本來屬於婆羅門教的思想。這等於佛教從內部開始變質，從哲學上替婆羅門教辯護。從此以後，種姓制度在佛教內部也悄然流行起來，這和釋迦牟尼當年的言行完全背道而馳。

爲什麼釋迦牟尼在世時多數人不喜歡他？因爲除了他身邊的人外，剩下的人全是婆羅門教教徒，都信奉婆羅門教三大根本宗旨之一——婆羅門至上。婆羅門至上裡又含著四種姓合法之理念。婆羅門教爲了在精神上統治印度土著居民，創造了很多經典，不斷強化一個概念：所有印度人都是從神那裡化生而來，婆羅門從神的眼睛化生而來，剎帝利從神的胳膊和手化生而來，吠舍從神的肚臍化生而來，首陀羅從神的腳心化生而來。這個神話思想統治了印度幾千年，一直到現在。我們不能僅僅把它當作一個浪漫的神話或浪漫的文學作品來理解，它落實到現實中非常可怕：婆羅門從神的眼睛化生而來，因此婆羅門就是世界的眼睛，就是世界的光，理應高高在上；首陀羅從神的腳心化生而來，翻譯成漢語就是賤民，賤民就應該被婆羅門牢牢地踩在腳下，像牛馬一般被奴役。更要命的是首陀羅接受了這個思想，甘願爲奴，印度現在仍然有佔總人口一半以上的首陀羅。這個觀念已經深深地烙印在每個階層的心中，每個階層都自覺接受認同它。

佛法在印度存在了一千五六百年，但始終是小眾，始終受到大眾（婆羅門教）的排擠和仇視。幸虧佛教在國外得到了長足發展，我們纔有機會學習佛陀的教導，親近佛陀的智慧。

是不是奴隸，取決於我們是否認同自己是奴隸。如果我們拒絕改變，自覺當首陀羅，那麼我們就永遠是首陀羅。同樣，是不是眾生，依我們而定。如果我們自覺

充當眾生，那麼我們就真的是眾生了。到底是不是眾生，依我們而定。說「是」也對，說「不是」也對。這就是佛陀此處說的「須菩提，彼非眾生非不眾生。何以故？須菩提，眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」

第二十二品 無法可得分

須菩提白佛言：「世尊，佛得阿耨多羅三藐三菩提，爲無所得耶？」

佛言：「如是如是。須菩提，我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。」

「無法可得分」，是佛陀和須菩提以問答的方式，教導眾生破除一切執著。

須菩提白佛言：「世尊，佛得阿耨多羅三藐三菩提，爲無所得耶？」

前面的經文已經說得很清楚，須菩提在此還是假裝不懂，他問：「佛陀，您真的沒有得法嗎？」

佛言：「如是如是。須菩提，我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。」

佛陀回答：「儘管我已經證悟到了終極覺醒的境界（無上正等正覺），獲得了圓滿三身，與般若徹底融爲一體，但我真的沒有任何法可得。正因爲我認爲無法可得，纔不被法束，才能超越諸法而成就佛道。若我認爲有法可得，就進入了有爲法，就不會成佛。」越不執著越容易證入正覺；越是執著於正覺，越遠離正覺。

第二十三品 淨心行善分

「復次，須菩提，是法平等無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無眾生、無壽者修一切善法，即得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，所言善法者，如來說即非善法，是名善法。」

「淨心行善分」，這品經文旨在告訴我們怎樣行善纔是真行善。

「復次，須菩提，是法平等無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無眾生、無壽者修一切善法，即得阿耨多羅三藐三菩提。」

佛陀所有的教導都是平等的，沒有高下，非常像中醫裡的「藥無貴賤，治病者上」。藥本無貴藥、便宜藥、高級藥、低級藥之分。藥好不好，不在於貴不貴，而在於能否治好病。藥只分兩種：一種是能治病的藥，一種是不能治病的藥。能治病的藥都是好藥，不能治病的藥一文不值，甚至是毒藥。佛陀講法亦是如此，世界上沒有高級的法、低級的法，法法平等，無有高下。

這裡有一個關於善法的問題。所謂的「善法」涉及一個相對性概念：什麼是善惡？人世間的善惡是有相對性的，不要以爲一味行善就能成佛。行善衹能消一點業，離成佛還遠著呢！不是做幾件好事就能成佛的。怎樣才能成佛？徹底領悟佛的教導就能成佛。《金剛經》在此處基本否定了「行善就能成佛」的觀點。行善衹能使我們獲得一點福報，但不能讓我們成佛。

當年達摩大師從南海渡海來到廣州，梁武帝聽說從印度來了一位高僧，忙派大臣晝夜兼程迎請至皇宮。梁武帝見到達摩大師後請示佛法：「朕即位以來，造寺、寫經、度僧（讓人出家爲僧）不可勝數，有何功德？」達摩大師直接回答了一句：「並無功德。」梁武帝的臉色一下就變了，覺得自己幹了那麼多的好事，卻被一語否定，無法忍受，惱羞成怒。本來他對達摩大師還很客氣，這下立即對他失去了尊敬之心，他說：「對朕者誰？」他的話裡已經充滿了火藥味，意思是：你以爲你是誰？你知道你在和皇帝說話嗎？我做了那麼多事情，卻被你一口否決。這話其實是在警告達摩大師，表達自己的不滿和憤怒。達摩大師回答了一句：「不識！」這話的意思是：我也不知道是誰。梁武帝一看話不投機，拂袖而去。達摩大師也覺得無法再待下去，就向北越過

長江，來到少林寺，在那裡待了九年，最後把衣缽傳給了弟子慧可大師。

這個故事裡包含著一個重要信息：度僧造寺是善行，但不能成佛，也無功德。那麼功德是什麼？功德是成佛。梁武帝應該問度僧造寺有福報嗎？福報是世俗的，功德是成佛的。梁武帝問有無功德，因此達摩大師答毫無功德。成佛靠超越，靠開悟，靠三身圓滿，不靠善事善行。這是完全不同的兩回事。因此禪宗根據《金剛經》而提出一個石破天驚的觀點：「放下屠刀，立地成佛」。衹要放下殺人的屠刀，當下可以成佛，也就是說：一個十惡不赦的人，幹的都是大惡之事，但衹要他一念迴心轉意即可成佛。這再次證明了成佛與行善行惡沒有必然的因果關係。那爲什麼佛家又勸人行善？因爲行善可以獲得福報，要想獲得福報，非要行善不可。很多人區分不清這兩者，把行善與成佛掛上了鉤，以爲兩者之間有因果必然關係，這是錯誤的。成佛是智慧的成就，不是做好事的成就。

「須菩提，所言善法者，如來說即非善法，是名善法。」

佛陀的意思是說，對待各種行善的行爲，不要去計較，如果計較則不能成佛。比如梁武帝對行善就太過於計較，因此他最多能獲得一點小福報，但與成佛沒有關係。要想成佛，必須把行善獲善報的念頭超越掉，這一點很重要。所有的宗教家，包括佛教徒，都在不斷勸人行善，而《金剛經》斷然否定了行善與成佛之間的因果關係，最多隻承認行善可以獲得一些福報。這句話差不多連根摧毀了宗教家們的一切謊言。釋迦牟尼果然是大丈夫，敢說真話，沒有見風使舵，敢於堅持真理，令我們無上尊敬。他沒有故意混淆佛家的觀點，不像很多後世之人，衹要你一學佛，馬上就勸你行善，把行善放在第一位，說不行善就怎麼樣，行善了又怎麼樣，說得天花亂墜，使信眾們把行善作爲修行第一大事，一生奔波於行善之路上。

修行的首要之事是理明法透，是三身圓滿，是超越自我，獲得無我，這纔是成佛的不二法門。行幾件所謂蠅頭小善就能成佛，斷然不可能。梁武帝造寺、度僧、下禁酒肉文，他有行善的權力和條件，普通老百姓行的善再大也大不過梁武帝，但即使像梁武帝這樣的行善，都被達摩大師斷然否定。所以《金剛經》果然是無堅不摧的金剛，可以摧毀人間一切虛偽、一切形式、一切表象、一切虛妄顛倒，包括一切依附在宗教上的謊言。佛陀的思想並不支持宗教，但很奇怪，後人卻在他的身上建立起了佛教。世界有時就是這麼荒謬，歷史有時就有這樣的悖論。其實老子也是，老子的思想處處體現反宗教之意，處處反對這些形式化、信仰化、盲目化、追隨化

的東西，因爲這些與解脫沒有關係，甚至背道而馳、水火不容。但後人卻在一個反宗教大師的身上建立了道教，認定道教教主就是老子，使得老子在千年以後都擺脫不了教主之名，這是多麼不可思議！

既然《金剛經》說行善不能成佛，那我們從此以後刻意不行善可不可以？刻意不行善和刻意行善一樣，都犯了一個錯誤——「刻意」這個錯誤。這裡還暗含著一個信息：成佛以後，我們所做的每一件事情，衹要如如而發，都是善事。般若是真善美的源頭，得般若者必得真善美，依般若說話做事，每件事情都會暗合真善美，衹要和般若打成一片，自然就有了判斷真善美和假惡醜的能力。這裡暗含著佛陀對般若的信任。天下最大的善是依般若而行之善，衹有佛眼（般若之眼、智慧之眼）才能清清楚楚明明白白地告訴我們什麼是真、什麼是善、什麼是美。這裡又暗含著「判眼」，所有的佛都有判眼，能把人間的真善美和假惡醜立即判斷清楚，也就是說衹有聖人才能給出真善美和假惡醜的終極標準。

孔子曰：「唯仁者能好人，能惡人。」（《論語・裡仁》）衹有真正的君子才能讚美人、肯定人、厭惡人。爲什麼衹有君子才有這個資格和能力？因爲君子、大人、聖賢都已經成爲般若的化身，般若本身就有判斷真善美和假惡醜的能力。而一般的人把壞人當好人讚美，把好人當壞人厭惡，沒有能力區分善惡。

老子曰：「禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏。」（《道德經・五十八章》）對常人來講，什麼是真禍，什麼是真福，是分辨不清的。常人以爲是禍，恰恰就是福所倚；常人以爲是福，恰恰就是禍所伏。分辨善惡、美丑亦是如此。唯有成就者、聖賢才能判定得清這些。

什麼是真正的行善？完全是出於跟般若打成一片而自覺去行善，纔是真正的行善。聖賢們不用法律、社會風俗逼著自己行善，因爲他們不是爲了某種宗教信仰的需要而行善，不是爲了別人的面子而行善，不是出於虛榮而行善，也不是出於恐懼而行善。他們不像梁武帝，梁武帝雖然行了善，但會讓人覺得有一種貪婪和醜陋在裡面。爲什麼會這樣？因爲他刻意爲善。刻意爲善，雖善不美，沒有給人美感，反過來給人醜陋感。同樣的道理，無心爲惡，雖惡可恕，因爲無心，所以儘管做了不好的事情，也是可以原諒的。

第二十四品 福智無比分

「須菩提，若三千大千世界中所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用佈施。若人以此般若波羅密經乃至四句偈等，受持讀誦，爲他人說，於前福德百分不及一，百千萬億分乃至算數、譬喻所不能及。」

「福智無比分」，「福」指世間福報，「智」指智慧。智慧包括世間智（經驗智慧）和般若智（先驗智慧）。世間智變幻無常，難以持久，只能讓我們活得相對順利一點，不能讓我們從生死大夢中醒來；般若智與生俱來，能讓我們獲得生命的終極覺醒與解脫。這一品中的「智」明顯指般若智。

「須菩提，若三千大千世界中所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用佈施。若人以此般若波羅密經乃至四句偈等，受持讀誦，爲他人說，於前福德百分不及一，百千萬億分乃至算數、譬喻所不能及。」

這一品非常淺白，無須過多解釋。前面的經文早已福、德並提，在這一品中，佛陀有所側重，進一步指出德大福小，提示我們要追求德，不要追求福，用「於前福德百分不及一，百千萬億分乃至算數、譬喻所不能及」來說明出世間智（般若智）纔是我們真正要追求的。我們學習《金剛經》是爲了成佛，至於福報，有無皆可。

第二十五品 化無所化分

「須菩提，於意云何？汝等勿謂如來作是念，我當度眾生。須菩提，莫作是念。何以故？實無有眾生如來度者，若有眾生如來度者，如來則有我、人、眾生、壽者。

「須菩提，如來說有我者，即非有我，而凡夫之人以爲有我。須菩提，凡夫者，如來說即非凡夫，是名凡夫。」

「化無所化分」的「化」是教化，佛陀教化了眾生，但並沒有迷戀自己的教化。

「須菩提，於意云何？汝等勿謂如來作是念，我當度眾生。」你們在聽我講法，可我卻沒有「我在度眾生」的念頭。我在講法，在度眾生，但我可以有這個念頭嗎？不可以有。要把「度眾生」理解成一個幻覺，只做事，不著相，這就是佛陀要我們達到的目標。

「須菩提，莫作是念。何以故？實無有眾生如來度者，若有眾生如來度者，如來則有我、人、眾生、壽者。」既然佛陀沒有度眾生，那他爲何要講法四十九年？因爲佛陀眼中無眾生相，更無度眾生的念頭。若總想著自己有多少弟子，度了多少眾生，就著了四相。

「須菩提，如來說有我者，即非有我，而凡夫之人以爲有我。」我們之所以是凡夫，是因爲我們以爲有個「我」在自己的身心深處，但事實上，有「我」衹是我們的幻覺。自我是最真實的幻覺，無我纔是生命的真相，無我纔是真我。過去無我，現在無我，未來還是無我。但我們認幻爲真，認虛爲實，不能如實地認知自己，不能對這個真相進行正面肯定，總是在逃避。自我像一個殼，我們躲在自我的殼中。也可以把自我比喻爲一個山洞，我們躲在自我這個山洞中。其實沒有這個山洞，是我們自己挖了這個山洞，創造了這個山洞，如果我們不挖，哪來的山洞？我們硬挖了個洞住進去，在裡面玩得熱火朝天，捨不得出來，還以爲那就是自己的家，自己的終極歸宿，這就是凡夫的現狀。

「須菩提，凡夫者，如來說即非凡夫，是名凡夫。」一般的人著了太深的凡夫相，深深地認同自己就是凡夫，如果有人來到他面前試圖改變他的身份和狀態，他甚至視其爲仇人。在現實中有很多例子，比如上文提到的印度的首陀羅就是如

此。很多人阻止人們改變自己凡夫的身份，如果你去改變他的身份，他會認爲這是對他的威脅，他會有一種被你帶到了懸崖邊上瀕臨死亡的被威脅感，自然有一種反擊、拒絕和仇恨誕生。佛陀視這樣的人爲無緣眾生。這類眾生與佛無緣，他們就是安於現狀，樂於當凡夫，並已經深深地習慣於此，別的身份不習慣也不適應。就像我們中國人安土重遷一樣，你讓他們到生活便利的大城市去享福，他們反而不習慣，對城市有一種抗拒，總是想回到那個貧瘠的地方去，寧願受苦，寧願沒水喝，不通電話，不通水電，因爲他們已經深深地習慣了。凡夫沒有天生的，都是後天的認同。你後天把自己認同爲凡夫，你就是個凡夫；反之，如果你不認同，經過努力，你就不再是凡夫。到底你是不是凡夫，由你自己決定。所以，佛陀說的話很靈活：「凡夫者，如來說即非凡夫，是名凡夫。」這是一個很辯證的思想。

第二十六品 法身非相分

「須菩提，於意云何？可以三十二相觀如來不？」

須菩提言：「如是如是，以三十二相觀如來。」

佛言：「須菩提，若以三十二相觀如來者，轉輪聖王即是如來。」

須菩提白佛言：「世尊，如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。」爾時，世尊而說偈言：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」

「法身非相分」，法報化三身在「相」上有所不同。衹有化身才有三十二相，三十二相相對固定；報身也有相，但不定相，介於有相與無相之間，而且這個相還是不固定的；法身無形無相，完完全全沒有任何形象。實際上法身就是真理，真理哪有什麼形象，我們不能說真理是圓的或是長的，那是很荒謬的。所以，我們千萬不要被「法身」的「身」字所誤導。若是對「身」字望字生義，就會認爲「身」就是有頭有四肢，那就是教條、機械地理解了。事實上，法身無身，法身非相。

「須菩提，於意云何？可以三十二相觀如來不？」

須菩提言：「如是如是，以三十二相觀如來。」

佛陀問須菩提：「可以三十二相見如來嗎？」這次須菩提假裝很笨，他說：「可以三十二相見如來。」之前不是說過，不可以三十二相見如來嗎？怎麼又可以三十二相見如來了？佛陀否定了他：「如果以三十二相來判斷是不是如來，轉輪聖王就是如來。」

按照佛家的說法，轉輪聖王是人世間偉大的國王，因爲前世做過天大的好事，種下過大福報，才能成爲轉輪聖王。是不是轉輪聖王有一個標準：生下來手裡有沒有拿著一個輪子。依輪子材質的不同，可分爲：金輪聖王、銀輪聖王、銅輪聖王、鐵輪聖王。這個傳說反映了印度人對聖王明君的渴望。其實我們中國也有類似這種對明君的渴望，稱爲「聖王」。西方也有，稱爲「哲學王」，既有王的威風，也有哲學家的睿智，集英雄和哲學家於一體，反映出人們對美好生活和太平盛世的一種渴望。印度人的渴望表現在神話傳說中，他們一直在等待轉輪聖王的出現。

印度有個傳統，每個孩子出生後，一定要請相師來算命。釋迦牟尼出生後，父

親淨飯王想找一個知名相師算命，還沒開始找，相師不請自來。淨飯王很高興，趕緊把他請到房間裡看孩子。相師看了後，大喜過望，說：「這個孩子將來有兩個結局：如果他在30歲之前不出家修行，一定會成爲這個世界上最偉大的轉輪聖王，統領四海，讓天下豐衣足食，國富民強，成爲整個印度最偉大的國王；如果他在30歲之前出家修行，那他將會成爲這個世界上最偉大的聖人、最偉大的覺悟者，他將普度天下眾生，福澤後世，生生世世的眾生都會在他智慧甘露的滋養下獲得覺醒和開悟，他將會給萬民及後世眾生指明一條通向覺醒和解脫之路。」

淨飯王說：「我就這麼一個兒子，我要把王位傳給他。如果他出家修行，我這個王國怎麼辦？」他記住了相師的話，竭盡一切可能留住王子，讓王子產生對世間的迷戀。他把最好的飲食給王子，最華麗的衣服給王子，最富麗堂皇的房屋給王子，派最美麗的宮女服侍王子，而且他還特別交代侍者們在王子面前不能說出家、修行、疾病、死亡一類的詞。釋迦牟尼二十多歲時還不知道死亡、疾病、悲傷爲何物，也永遠見不到花朵的凋謝，如果一朵花快凋謝了，侍者們會趁著王子睡覺時把快凋謝的花偷偷運走，以免王子因看到凋謝的花而產生厭世之情。但這一切最後還是沒能擋住王子出家修行。誰都可以出家修行，唯獨釋迦牟尼不該出家修行，但恰恰就是他出家修行最後成佛，沒有當成轉輪聖王，卻成爲一代法王。我們衹能理解爲命中注定，理解爲某種神秘的歷史定數，歷史該誕生一位偉大的佛陀了。

由於轉輪聖王的福報非常大，生下來就有三十二相，跟佛陀一樣。佛言：「須菩提，若以三十二相觀如來者，轉輪聖王即是如來。」佛陀和轉輪聖王都有三十二相，如果我們認定有三十二相就是佛，那轉輪聖王也是佛嗎？須菩提糾正了他自己的話，須菩提白佛言：「如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。」他說自己又琢磨了一下佛的教導，不應該以三十二相觀如來。

爾時，世尊而說偈言：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」這時候世尊詩興大發，這個偈子鏗鏘有力又淺顯易懂，非常容易明白，但「三歲小孩都知道，八十老翁做不到」。僅僅字面上理解一二不算數的，必須經過一番身心踐行後，方可言真懂。如若真能把此四句偈一生一世貫徹到底，一定解脫，一定覺悟！——佛陀不會欺騙我等，因爲佛陀是如語者、不妄語者。

「若以色見我」之「色」指外表、表象，泛指一切形象、一切現象，類似於我們所說的自然界，包括我們的身體和精神。此偈中的這個「我」指什麼呢？指佛的

法身，即與生俱來的般若。佛的法身即佛的生命主體（也是一切眾生的生命主體），是佛的根，是佛的本來面目，其他都是外表之現象。「見我」就是「見性」（佛性）。「若以色見我」是不可能的，因爲佛性就是空性，空性超越一切形色，當然不可能見到。「以音聲求我」，「聲」是從嗓子裡發出來的聲音，「音」是聲的延伸和迴蕩，「音聲」也是表象，「求」是證悟，「我」依然指空性或佛性。全句意爲：欲通過「音」和「聲」證得佛性是不可能的。其實這個意思在「不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心」中也說到了。「如來」不是指人，而是指般若。如果我們沒有學會往內看、看本質，還在迷戀和執著外表，還在試圖通過形色、音聲等來求取佛性，這種動機和行爲定然不是正道，定然是在邪道上，永遠與般若無緣，永遠見不到生命的真理，永遠不能成就、不能成佛、不能覺悟。

第二十七品 無斷無滅分

「須菩提，汝若作是念，如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，莫作是念，如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，汝若作是念，發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅，莫作是念。何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。」

「無斷無滅分」，指示了不執著於兩端的中道之理。佛陀提倡中道，不提倡執著於某一端。因爲執著於兩端中的某一端謂之斷法或曰斷滅相，這種觀點是邪見，故不可取。

「須菩提，汝若作是念，如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，莫作是念，如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。」佛陀說，現在反過來，我們斷然否定佛陀有三十二相行不行？不行。因爲三十二相是得阿耨多羅三藐三菩提（無上正等正覺）的一個外在象徵。按照佛家的理論，誰成佛誰馬上就有三十二相，三十二相是成佛的一個外在標誌，若否定了這個外在標誌，就等於否定了這個人已經證悟到了無上正等正覺，因爲這是相關聯的，否定外也就隨之否定內。內外都否定也不可以，如果我們斷然否定有無上正等正覺，斷然否定有三十二相，也是走上了邪道，這是斷滅見。

佛陀認爲人間邪見千萬，最大的邪見有四個——斷常有無。第一對是斷見（全稱斷滅見）和常見（全稱恆常見）。斷見，有點像現代哲學裡的虛無主義流派，他們不相信世界上有任何東西，把一切都作虛無化理解。這個世界上有真善美嗎？沒有。這個世界會變得更好嗎？不會。人死後還有來生嗎？沒有。有來生就意味著還有希望，這一生不能成佛，至少下一生還有機會成佛。如果沒有下一生，這一生又成不了佛，那就徹底絕望了。對任何美好的事物都給予否定，所有事物一死永死，沒有任何希望，這就是斷滅見。常見，就是永恆不變。我們現在是凡夫，就永遠是凡夫，不僅這一世是，下一世還是，所以別修行了，無論怎麼修行都沒用。佛家既反對斷滅見，也反對恆常見。第二對是有（實有見）和無（頑空見）。有就是執著於實有，執著於一切都是實的，比如執著於山水，執著於身體，這是一種妄執；

無，又稱頑空見、斷滅空或死寂空，就是否定一切，認爲世界就像一潭死水，什麼都沒有。釋迦牟尼也談空，但他談的空是超越之意，不是把我們帶到死寂空中。別看都是空，實際上這兩個空有天壤之別。佛家反对象一潭死水、一口枯井一樣的死寂空，時刻提醒我們不要進入死寂空，同時也不能像凡夫那樣執著於一切。正確的是非實非虛，像電影裡面的人，看上去真實，實際不存在，這纔是如是觀。

這裡涉及四大邪見之一——斷滅見，我們要避免滑入斷滅見。佛陀讓我們不要執著三十二相，不要執著阿耨多羅三藐三菩提，不要執著如來講法。佛陀否定這些東西，並不是斷滅見，他的否定是超越之意。我們不可以把佛陀所說的超越機械、教條地理解成斷滅。

「須菩提，汝若作是念，發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅，莫作是念。何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。」佛陀斷然不會提倡斷滅思想，他不僅不提倡斷滅思想，還要求我們遠離四邪見。佛陀前文說過自己是「真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者」，佛陀不會一邊提醒大家不要落入四邪見，一邊自己忘了，佛陀反對什麼就會堅持到底、貫徹到底。

釋迦牟尼與孔子同時代，當時的印度也是百家爭鳴，各種思想風起雲湧，要麼宣傳斷滅見，要麼宣傳恆常見，要麼宣傳實有見，要麼宣傳頑空見……其中有個「順世派」，完全順應常人對世界的看法，正面肯定常人對世界的看法。這其實跟現在流行的西方哲學思想異曲同工：人們所渴望的就是正確的，人生唯一值得追求的就是五官需求，無論五官渴望什麼或需要什麼，都應給予正面肯定、正面鼓勵，並把這種渴求當成判斷事物對錯美丑的最高標準，鼓勵人們大膽地說出感官需求、追求感官需求，把這當成人生的最高境界。這是釋迦牟尼堅決反對的，因爲沉溺感官享受的快樂是飲鴆止渴的快樂，是短暫的快樂，是偽快樂。除了追求感官享受外，我們還有更高的追求。佛陀指明終極快樂之道就是成佛。佛陀將持此種觀點和哲學見解的人斥爲有見，就是執著於肉體的真實性和世界的真實性。還有一派稱作「極端悲觀主義者」，這一派是極端犬儒主義者，否定一切價值和意義，認爲修行不會有任何成果。他們什麼都不做，不勞動、不奮斗、不學習、不傳承文明、不關心任何事，如同行屍走肉一般混吃等死，他們墮入了「虛無見」。佛陀對這樣的思想也堅決抵制，表面上看他們四大皆空了，但這與真正的四大皆空不是一回事，貌似正確，實則有天壤之別，千萬不可混淆。

這四邪見貽害無窮。佛陀所有的教導都時時在避免四邪見，因爲一旦滑入四邪見中任何一個，將萬劫不復。我們對四邪見要有足夠的提防和萬分的警覺。

第二十八品 不受不貪分

「須菩提，若菩薩以滿恆河沙等世界七寶持用佈施，若復有人知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德。何以故？須菩提，以諸菩薩不受福德故。」

須菩提白佛言：「世尊，云何菩薩不受福德？」

「須菩提，菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。」

「不受不貪分」，不受是不受福德，不貪是不會心生貪著。無我的人不會心生貪著，不會在行佈施時貪著福德。

「須菩提，若菩薩以滿恆河沙等世界七寶持用佈施」，若菩薩用恆河沙數相等的三千大千世界這麼多的七寶來佈施，所獲得的福德肯定非常大。

「若復有人知一切法無我」是指從一切法執、法束中超越出來，也就是說，我們既要善於理解佛陀的一切教導，又要能從佛陀的一切教導中超越出來。既要善於走進去，又要善於走出來。走進去不出來必得法執，一旦被法所束，執著於法，這個人差不多一輩子就廢了，除了把自己變成好鬥的公雞，什麼都得不到。這裡不是指一次兩次從法中超脫出來，而是要始終保持著從法中超脫出來。

現實中，我執可怕，法執更可怕。簡單地說，法執就是頑固地沉溺於某個觀點、某個思想或學說中而不知自拔。佛陀說過，哪怕你的我執（對自我的執著）堅如磐石，我都有辦法啟迪你、教導你，讓你從我執中解脫出來，但你一旦落入法執，我就拿你沒辦法了。在佛家，不落法執者寥寥無幾。相比較道教徒、耆那教徒和基督教徒而言，佛教徒最好辯論，心胸狹隘得多，法執深重得多。不是說別的宗教徒沒有法執，而是佛教徒的法執尤其精細而深重。衹要你跟他的觀點不一樣，他就要跟你辯個沒完。假如你對佛教徒說，你信的佛是騙人的，他一定會拉住你，哪怕用三天三夜也要說服你，不然你甭想離開。

「得成於忍」是接著前面的「法無我」而說的，「忍」是安住之意，安穩持續地處在無我的狀態中，時時刻刻、貫穿始終地做到「法無我」。

「此菩薩勝前菩薩所得功德」，一個踐行「法無我」的菩薩所獲得的功德要比滿恆河沙等世界七寶佈施的菩薩獲得的功德還要大得多。

「何以故？須菩提，以諸菩薩不受福德故」，因爲諸菩薩不執著福德的緣故。

須菩提白佛言：「世尊，云何菩薩不受福德？」「須菩提，菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。」

爲什麼說菩薩不受福德？是不是說這些菩薩反感功德、拒絕功德呢？也不是。佛陀慈悲，又解說了一遍：因爲這些菩薩無我，不貪著。無我的人不會心生貪著，不會在行佈施的時候貪圖佈施所帶來的善報，而祇是單純地佈施，這就如前文所說「不住相佈施」「不住聲、香、味、觸、法布施」。忍辱也是如此，菩薩也不會貪戀修忍辱所得的功德，因爲佛性已經具足一切，哪裡還需要貪圖那一點福德。

第二十九品 威儀寂靜分

「須菩提，若有人言如來若來，若去，若坐，若臥，是人不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」

「威儀寂靜分」，威儀包括行、站、坐、臥四威儀。一個人日常的身體姿態不離四種：行走、站立、安坐、躺臥。一個修行人怎樣透過行、站、坐、臥把般若彰顯和踐行出來呢？活出來的行、站、坐、臥自然就有了威儀，沒有活出來的行、站、坐、臥衹是一種隨機的姿勢，沒有意義和價值。威儀就是透過行、站、坐、臥，把佛陀的教導活出來，把般若淋漓盡致地彰顯出來。衹要一彰顯出來，我們的行、站、坐、臥就有一種無形的莊嚴神聖。要明白，不是我們的行、站、坐、臥本身神聖，而是透過行、站、坐、臥把神聖的般若體現出來。神聖的是般若，不是我們的姿勢。

這一品，佛陀真正要表達的是佛站在那裡有一種莊嚴和神聖的氣氛，坐亦復如是，臥亦復如是，尤其是行，就像儒家所說的「君子所過者化」（《孟子・盡心上》），聖人從這個地方經過，周圍的人和事物都被他無形的莊嚴和神聖所籠罩、感染和轉化。聖人就有這種本事和能力，往這兒一坐，所有人都若有所悟，所有人的品質、見地、觀念都會被無形地淨化和昇華。本來人們還在那兒嘻嘻哈哈、吊兒郎當，但聖人一坐在旁邊，整個氣氛一下子就變得神聖起來。在這種神聖氣氛下，人們再想嬉戲打鬧，自己都覺得沒意思，自己就會主動收斂，變得有規有矩，這就是聖人的不怒而威。聖人沒有要求人們這樣做，更不是因爲聖人的姿勢優美讓人們這樣做，而是有一種無形的氣氛讓人們不由得這樣做。

「須菩提，若有人言如來若來，若去，若坐，若臥，是人不解我所說義。」「若來，若去」是行、站，「若坐，若臥」是坐、臥。如果有人認爲如來就是那個能走來走去、能行站坐臥的人，那就著相了，「是人不解我所說義」。佛陀行、站、坐、臥的威儀，不是演出來的，也不是裝出來的，而是因爲他三身圓滿，身心與般若打成一片，他成了般若的化身，他的言談舉止完全是般若的顯化。他看你一眼，就是般若透過他的眼睛看你一眼，他和你說話，就是般若透過他的嘴在和你說話。

聖人都有這樣的威儀。孔子的弟子也曾讚美孔子「望之儼然，即之也溫」（《論

語・子張》）。「望之儼然」是遠看，孔子無論走路還是站立都有一種威儀，簡直像泰山般威嚴高大、氣勢恢宏、頂天立地，給人一種泰山壓頂般的無形震懾。當孔子向你走過來，你感覺不是一個人在走過來，而是一座山迎面而來的壓力感，那就是威儀。你不要以爲孔子衹有威，他還「即之也溫」。「即之也溫」是近看，「即」是走近、靠近的意思，「溫」字用得非常巧妙，其中有無窮的妙味。「溫」也是一種威儀，「溫」裡面的莊嚴和神聖與儼然泰山般的感覺是有差別的。你若真的跟孔子生活在一起，就會發現孔子不是冷冰冰、居高臨下、盛氣凌人的人，他像父母般慈愛，每句話都暖心，讓人感受到滿滿的愛和關懷。就像父母越關愛你，你反過來越尊重父母，越覺得父母的形象高大和神聖。佛陀也有泰山般接通天地、高不可攀的威儀。佛陀走過來，就像整個天地移了過來，威嚴得讓人不敢正視，但佛陀也有如父母般慈悲的一面。威儀不是裝出來的，而是般若無意中流露出來的，孔子、佛陀等聖人從來不假裝，一切都是自然而然產生的，無需刻意。

「何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」《金剛經》中的這句話在中國文化史上被不斷引用和詮釋，比如小說、雜記、遊記、隨感、小品文等都經常提到。

「如來」在這裡不是指人，而是指真理。這句話的意思是，我沒有刻意讓它來，也沒有刻意讓它去，我沒有刻意做任何事情，真理就在那裡，威儀就在那裡。真理或般若無處不在，徧佈一切，不是一會兒跑過來，一會兒跑過去，它永遠在那裡。這句話的深層含義是釋迦牟尼的四威儀不是裝的，而是一直都在那裡，你發現了它在那裡，你沒發現它還在那裡。

有個故事可以很好地說明般若的神聖性和莊嚴性。民國時期，四川有一位修行人無論穿著還是長相實在讓人不敢恭維。五官長得簡直奇怪，眼睛是一條縫，鼻子是大蒜頭，嘴巴咧到耳朵根，牙齒參差不齊，耳朵是一對招風耳，聲音刺耳難聽，脖子很短，奇矮無比，給人的感覺就像一隻大猩猩。他沒受過什麼教育，早年是理髮師，這在當時被人認爲是下三流的職業，處於社會最底層。但他心地善良，心性淳厚。後來因爲掙不來錢，他被迫出家修行。他修行很認真，據說幾年就證到了羅漢果位。以前大家都厭惡他，不願意多看他一眼，甚至不願意和他多說話。自他證果以後，再看到他會有一種親切感。他的眼裡有無限溫柔，就像你心中的愛人那樣看得你心裡暖洋洋的，他說話的聲音變得悅耳，他往那兒一站就有無形的威嚴，以往欺負他的游手好閑的流氓地痞，一見到他就從內心深處生起敬重，再也不敢冒犯他。這就是威儀，這就是三十二相。

不要以爲非得像佛陀那樣才叫三十二相，這個人也得了無形的三十二相。這就是佛陀在《金剛經》裡真正要說的東西。以前這個人的五官畸形，他連常人的莊嚴都沒有，更不要說神聖莊嚴。他得道後，耳朵、鼻子、嘴巴、眼睛都是原來那樣，但又不是原來的五官，般若透過他的五官體現了出來，不自覺就會有一種神聖的氣氛，讓所有見到他的人都不敢造次，使冥頑不化之徒再也不敢放肆亂來。

威儀在沒有證果之前在不在這個人的內部？般若的莊嚴和神聖與般若一樣，在所有人的內部。只不过你原来没有把这种威仪活出来，没有把般若活出来。只要把威仪活出来，这个世界上没有丑人，每个人都是最神圣、最庄严、最美的人。美从哪里来？从般若中来。每个人都很美，根本不用化妆。真正的妆在修行上，在般若上。修行好了，啥妆都不化，你就是最神圣、最庄严、最美的人。国外有一则新闻报道说，一位丈夫状告新婚妻子犯了欺诈罪，因为结婚第二天早晨起床，他看到妻子竟然不认识，以为家里来了小偷。妻子解释说，她之前只不过是化了妆。丈夫觉得自己的情感被欺骗了，将妻子告上法庭，说妻子用化妆品欺骗他，他之前看到的都是化妆后的妻子，婚后才第一次看到没化妆的妻子，感觉自己受到了巨大的刺激，想要离婚。

真正的美麗不是靠化妝品，而是從內向外的美，所有人都有著世界上最美妙的化妝品，名之曰「威儀」。威儀或莊嚴從哪裡來？從佛性中來，從般若中來。般若是世界上最美麗的東西，因爲花的美、陽光的美、彩霞的美都是般若幻化而來的。既然所有的美都是般若幻化來的，那得了般若還愁不美嗎？般若處處跟著你，時時融化在你的身心中，衹是你沒有很好地識別和融入般若，沒有和般若打成一片。這也就是六祖慧能說的「何其自性，本自清淨；何其自性，本不生滅；何其自性，本自具足；何其自性，本無動搖；何其自性，能生萬法」。尤其是「本無動搖」，與這裡是相脗合的。無動搖即不來不去，般若始終就在那裡。你在哪裡，般若就在哪裡，如來就在哪裡。你死，它跟著你死；你活，它跟著你活；你悲傷，它跟著你悲傷；你高興，它跟著你高興；你升，它跟著你升；你降，它跟著你降；你是女人，它跟著你一起當女人；你是男人，它跟著你一起當男人。這就是般若，無所從來，亦無所去，是名般若，故名如來。

第三十品 一合理相分

「須菩提，若善男子、善女人，以三千大千世界碎爲微塵，於意云何？是微塵眾寧爲多不？」

須菩提言：「甚多，世尊。何以故？若是微塵眾實有者，佛即不說是微塵眾。所以者何？佛說微塵眾即非微塵眾，是名微塵眾。世尊，如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界實有者，即是一合相。如來說一合相，即非一合相，是名一合相。」

「須菩提，一合相者，即是不可說，但凡夫之人貪著其事。」

「一合理相分」，在這一品中，有一個重要的概念叫「一合相」。什麼是「一合相」？事物組合在一起構成一個相對獨立完整的體系，即是「一合相”。所有的體系都由若干部分構成，若干部分再拆開，又由若干更小部分構成。比如一棵樹是由樹幹、樹枝、樹葉、樹根組合而成的相對獨立的單元；一幢樓也是組合而成的，看起來是一個整體，經過拆分是由鋼筋、水泥、木頭等組合而成。

佛家認爲，五官所感知到的世界叫現象世界。判斷是不是現象世界，以感官爲界限。隨著科技的發展，顯微鏡、望遠鏡等儀器的出現，使現象世界的範圍大大地拓展了，但無論怎麼拓展，都屬於現象世界。佛法對現象世界有兩個解釋：第一個解釋，現象世界是由空明直接顯現出來的，我們稱作「存在性解釋」或「存在性存在」；第二個解釋，現象世界由緣起而來。緣起，全稱「因緣而起」，謂之依因待緣而起，這是佛家的一個重要概念。以一棵樹爲例，種子變成樹需要有四個緣共同協作才能完成。

第一個緣是因緣。由樹種變成大樹的過程，最主要的就是因緣，這是四緣中最重要的一緣。對這棵樹來說，因緣就是樹種，這是直接原因。當然，僅有種子還不行，還得有外緣（剩下三個緣是外援，或者叫助緣）。外緣相當於綠葉，襯著因緣這朵鮮花。

第二個緣是所緣緣。「所」是客體、客觀的意思。除了種子這個主體外，還要有一些客體來協助主體。對於樹來說，主體就是樹種，協助主體的客體就是土壤、陽光、雨露等外緣。

第三個緣是等無間緣。「等」是平等、均勻、持續無間斷的意思。從樹種長成一棵樹，

需要持續不間斷地供養水分、陽光、雨露、泥土，一間斷樹就死掉了。衹有持續不間斷很多年後，樹種才能變成大樹。

第四個緣是增上緣。不斷給這個事物持續加速，就是增上緣。這有點像開汽車，我們必須持續踩油門，車子才能不斷加速或保持高速前進，一旦不踩油門，車就會慢下來或停下來。

我們可以得出結論：任何事物都是緣起而來，都是四緣和合而來。四緣和諧協作，形成相對獨立的存在和體系，即「一合相」。一棵樹、一座山、一條河流、一個地球、一個太陽系，都是四緣和合而來。這四緣抽去任何一緣，事物要麼不可能誕生，要麼在某個緣撤掉的同時瞬間崩塌消失。衹要這個事物存在，四緣就要持續存在，不能停止。

從另一個角度來看，緣起而來就是結構而來或組合而來，就像大樓由鋼筋、水泥等有機組合而來。兩個或兩個以上的事物組合才能誕生新事物，因此緣起就是有機組合。緣起貌似是新事物誕生，但其實沒有任何新事物誕生，比如大樓好像是憑空而起新建造出來的，但其中沒有任何一樣東西是新的，磚本來就有，水泥本來就有，鋼筋本來就有，門窗本來就有，只不過把這些東西找了一塊地方重新組合一下，在人們的視覺中就誕生了錯覺：一座新樓誕生了。新樓都是由本來就有的東西組合而成的。同樣的道理，所有的事物都是舊物，所謂的新物衹是我們的錯覺。所以，佛家用一種很古怪的角度看事物，適應以後不覺得什麼，但第一次學習時簡直無法下手，因爲這跟我們之前接觸的西方科學、中國儒道之學都不一樣。

在佛家看来，世界没有诞生任何事物，但所有事物都日新月异。很奇怪吧？春来草自生，春来百花开，佛家是承认的，反映在我们眼睛中，的确春来草生花开，但这只是表象、假象、外相，乃至于幻象。真相是什么？真相是没有一朵花开放，没有任何新事物诞生，事物仍然是原来的样子。如何理解没有任何新事物诞生？虽然满园百花，但在佛的眼中没有一朵花是开放的，没有一朵花是新诞生的，甚至没有一朵花。春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪。明明森林繁密茂盛，花草生机盎然，春来秋去不断更迭变化，但为什么佛陀说什么都没变？因为这些只是欺骗五官的假象，其实什么都是原来的样子，这就是「生而無生」。我們看到的是生生不息、滅滅不止、有生有滅、變幻無常，佛陀看到的是無生，即沒有生死、沒有生滅，這需要意會，無法言傳。

佛陀在菩提樹下頓悟成佛，當場就要入涅槃。據說須彌山之王帝釋天從須彌山頂上飄然而下，苦求佛陀：「尊貴的佛陀呀，您還記得當初說的話嗎？您曾經發誓爲天下眾生解

脫而修道。您現在已經成佛，找到了眾生解脫的鑰匙和道路，可您馬上就要涅槃，違背了當初的誓言。」佛陀說：「你說的都在理，但你不知道眾生有多難度，你不知道我的法有多麼微妙難懂。」佛陀的這句話有兩層意思：第一，從眾生的角度說，眾生業障深重，習氣難改，他們的思想觀念已經扭曲得不成樣子，要想調整過來實在是難；第二，從佛的角度說，佛陀領悟到的真理太過微妙難懂，衹能意會，難用語言表達，不是不想說，而是說不清。就像吃梨子，說簡單也簡單，嘗一口就知道滋味；但衹要沒嘗過，無論用什麼樣的語言來形容梨子的滋味，距離真實的滋味都有十萬八千里。由於帝釋天多次苦苦乞求，佛陀仰天長嘆，說：「我不涅槃了，我去履行誓言，普度眾生，把永遠說不清的說一說。」佛陀一輩子都生活在這樣的悖論和矛盾中：明知不可說而說之，明知說不清而努力地試圖說清。

在這裡，佛陀又在說一個難以被世人理解的事情——在佛的眼中，這個世界從來沒有誕生過，但「生相宛然」。這是特別難以理解的地方。「宛然」這個詞特別微妙，它不是這個樣子，但看上去是這個樣子。「生相宛然」就是這個世界看上去生生不息，萬物不斷繁衍滋生，一片生機盎然之狀，但那衹是一個狀，衹是一個相，衹是一個外表，從嚴格意義上講，這是一種欺騙我們眼睛的假象。

我們用旋火輪來說明「宛然」。雜技演員手裡拿著一團火，當他旋轉這團火時，會出現一個火輪。這個火輪真的存在嗎？他手裡衹有一團火，沒有火輪，但當他在黑夜中快速旋轉這團火時，就會出現一個清晰的旋火輪。我們不僅能看到火輪，還能看到火輪在急速旋轉變化，一會兒往左移，一會兒往右移，這就是火輪宛然。火輪本身就是假象，火輪左右移動不更是假象中的假象？但它就是這麼清晰地出現在我們眼前。「宛然」既不等於有，也不等於沒有，不能說火輪沒有，因爲我們明明看到了一個火輪，但它不是真實存在的，介於有和沒有之間，亦有亦無，亦無亦有。哲學上稱之爲即有即無，即無即有，也無也有，非有非無，非非有、非非無。用哲學的語言一講就容易被繞進去，我們理解意思就行。

我們把旋火輪放大，所有的事物都是旋火輪。釋迦牟尼用這樣的比喻讓我們明白萬物「生而無生，生相宛然」。無生是沒有任何事物誕生，包括我們自己在內。這裡特別難理解，我明明被母親生下來好多年了，我自己都結婚生子了，現在佛陀卻說我壓根就沒被生下來過。如果我沒被生下來過，那我母親懷胎十月，很痛苦地把我生下來，哺育我一點一點長大……這整個過程是什麼？佛陀說它就是一個旋火輪，你似乎被母親哺育過，似乎慢慢長大成人，似乎有愛恨情仇，似乎經歷人生的跌宕起伏……這些似乎都有，但歸根結底

又都沒有。因此，釋迦牟尼才說《金剛經》不是一般人有資格聽的，要不驚、不怖、不畏的人才可以聽。其實不是我們想驚懼，而是這個理論太過驚世駭俗：我們的一切竟然都是幻覺，都是宛然而在。

佛陀眼中的生和凡夫眼中的生不一樣，佛陀從來不被宛然之相迷惑，堅持生而無生。無論我們這輩子遭遇到什麼，看到什麼，聽到什麼，哪怕遭遇了重大疾病，遭遇了生死，按照佛陀的觀點，這些都是幻覺。因爲我們壓根就沒生下來過，我們就像旋火輪一樣不存在，旋火輪的左移右移就更是妄中說妄、幻中說幻。

《金剛經》摧毀生死，摧毀小我，摧毀一切喜怒哀樂，乃至於摧毀六道輪迴。我們壓根就沒有生下來過，壓根就沒有生死，哪來的六道？既然我們從生開始就是虛妄的，就是不存在的，那麼我們後來之種種經歷就更是虛妄了。對於一個壓根就不存在的東西，說好說壞都沒有意義，說對說錯也沒有意義。這就是般若三性中的最爲重要的一性——空性。得萬物生而無生之真諦，就得空性之真相，就能獲得法身成就。獲得法身成就是三身成就中最重要的成就。因爲法身是體，其他兩個身是相和用，體最爲重要，猶如樹根，衹要樹根在，還愁樹幹和樹葉嗎？

因此，中國的佛法首先不談報化二身，不是它們不重要，而是法身比報化二身更重要。先領悟法身，融入法身之中。法身和空性畫等號，領悟法身就是領悟空性，得法身就是得空性，身心與空性打成一片，具體地說，就是與三無（無我、無爲、無執）打成一片，與無生打成一片，深悟無生之理，深得無生三昧。深得無生三昧，就是老老實實、真真切切地把無生理解透、理解到位、理解飽滿。得無生就是得三無，就是得法身、得般若、得終極解脫。沒有報化二身，只得法身能不能解脫？完全可以解脫，而且是諸解脫中最便捷、最徹底的一種。當然，最好是三身圓滿，但如果沒做到三身圓滿，做到法身圓滿也可以完全解脫。

過去很多禪師一門心思領悟法身，壓根不在意報化二身。他們的確領悟了法身，徹底解脫了，從此變成了無事人。修道者就是努力把自己變成無事之人，因爲把法身完全理解透徹，就完成了修行和成長的全部過程，從此以後，無需再修行和成長。前提是真正領悟法身，這時才有資格說自己是無事之人。在沒有做到這一步之前，還有事要做。如果一開始就無事，就墮入了四邪見之一的空邪見之中，那是佛陀堅決反對的。在上文中我們講過四邪見，它們是極端或偏門，無論落入哪一個邪見都很可怕。這裡所說的無事之人，不是主動不做事，而是與法身融爲一體後，自覺自

然地發現自己已經無事可做了，因爲已經圓滿了，但這個圓滿特指法身圓滿。這是禪宗的看法，特別是六祖慧能以後禪宗的看法。法身圓滿後，是不是就無事可做了？對，也不對。說對，因爲得法身就得終極解脫，說無事可做當然正確；說不對，因爲真正的修行人追求三身圓滿，要把三身本有的圓滿性徹底朗現、彰顯、呈現出來，纔是真正的圓滿。

圓滿分爲小圓滿和大圓滿，小圓滿是只得法身圓滿，大圓滿是得三身圓滿。禪宗在六祖之前仍然追求三身大圓滿，但六祖之後漸漸只追求法身圓滿，得報化二身成就的大禪師寥寥無幾。六祖之前的大禪師肉體可以隨時化光而去，再從光中出來，包括六祖本人的身體都可以隨時化光而去，但他沒有把身體化走，而是留下了金剛不壞身。他爲什麼要留下這個身體？是爲眾生得見證。眾生生起信心十分困難，他出於慈悲，留下了這個身體，讓每個看到他法體的人、看到他化身的人，對佛法生起堅定不移的信心。事實勝於雄辯，跟眾生講理論，多數時候是無效的，得拿出證據來讓他們摸一摸，看一看，他們纔能對佛法、對生命的真理、對生命的解脫生起不變的信心。你空講沒有用，再正確的道理都抵不過他們的習氣，不是你講得不在理，而是當他們被無明蒙住心智時，根本聽不進去，或者說壓根不願意聽。你以爲這是由於自己講道理講得不夠好，於是在道理本身上下功夫，再換一種角度繼續講。其實不是你道理講得不好，你講得再好，再深入淺出、次第清晰、邏輯井然、理明法透，奈何他們的習氣一來，全丟到一邊，依舊我行我素。

「生而無生，生相宛然」是佛家最讓人糾結的地方。歷代對「生而無生，生相宛然」的表達，由於隔著不同的民族、語言，產生了很多不必要的誤會。也許印度人理解起來一點障礙都沒有，特別是旋火輪的例子。但翻譯到中國，在另外一個文化氛圍中，由於翻譯、語言、思維習慣等原因，導致中國人對此無法理解。因爲難以理解，歷代高僧寫了汗牛充棟、車載斗量的著作，試圖向我們講清楚。但要命的是，高僧可能由於語言措辭或說法不夠善巧，邏輯不夠清晰，表述不夠深入淺出等原因，反而因爲他們寫了那麼多書，讓我們更加不理解。圍繞著這個問題，中國佛學界聚訟不已，已經討論了一千多年了，還是越討論越糾葛，越討論越模糊，越討論越複雜，討論到最後就成了玄學。

當我們把玄學的外衣剝掉後，就非常好理解了。釋迦牟尼講的是一個淺顯的道理，的確這個世界沒有生，生相宛然是一合相，是緣起相。一合相說到底是假象，

就像樓的真相是由磚瓦水泥有機組合而來，所以這個世界說到底沒有樓，衹有磚瓦水泥，所謂的「樓」無非是磚瓦水泥組合起來的一層一層空間。我們這樣仔細想想，一點都不難理解。樓是不存在的，山是不存在的，水是不存在的，一切事物都是不存在的，我們這個身心亦是不存在的。衹要做到無生觀，就立即融入法身，瞬間就能摧毀六道輪迴、自我以及後天種種的精神構思、造作和意識形態，因爲無生就是法身，得無生就是得法身、得般若、得解脫。關鍵點就兩個字——無生。

我們可以用兩種方式來領悟無生：

第一種是直接法。當下領悟，深悟空明現的「現」之理，這種顯現生而無生，現而無現，猶如水中月。不能說在水裡誕生了月亮，其實沒有月亮誕生，它只現，沒有生，即現而無生。

第二種是間接法。我們對四緣起進行仔細分析，最後必然會得出結論：萬物衹是生相宛然，實則生而無生。

間接法適合凡夫，直接法適合上根器人、理明法透者或有一定根基、造詣和見地的人。對於這樣的人，他已經無須你再向他分析萬物緣起之理，你直接告訴他當下無生，萬物本來就是無生的，不需要解釋，不需要分析，不需要推理，不需要理由，用心靈的眼睛、用智慧的眼睛直接洞見萬物無生。所以釋迦牟尼跟菩薩講法不用分析法，他直接告訴菩薩當下無生，菩薩就理解、接受、領悟了。這兩種方法最終的結果是一樣的，都是瞭解、證悟、融入無生這個真相之中。生相宛然不是真相，世界的真相、存在的真相、生命的真相是無生。

無生之理就是六祖慧能說的「何其自性，本不生滅」。「本不生滅」就是無生，就是無有生滅，本自無生。深悟此理並安住在這個理上，安住的過程就是《金剛經》裡佛陀的一句話「如是住，如是降伏其心」。「如是住」就是無生住，在深悟生而無生之真理的基礎上，安住於此真理中，向此真理妥協，肯定此真理，擁抱此真理，進入此真理，成爲此真理。安住於這個真理的過程就是終極禪定，簡稱爲大佛頂定或首楞嚴定。首楞嚴定被稱爲最高禪定，佛家的終極之定有很多別名，大佛頂定、首楞嚴定是最常用的，禪宗稱其爲金剛定（從《金剛經》而來），還有華嚴一真法界大定、如來性定、佛性定等等。

所謂的定住是肯定一個事實。什麼事實？萬物生而無生。你都沒生下來，還問雜念怎麼消？雜念依附於大腦而存在，連大腦都沒存在過，你還問從大腦中滋生出

來的種種私心雜念怎麼消？有這個想法，就該打三十大板，就證明你沒有悟透，還是有凡夫見，不知道生而無生之理。凡夫見就是你覺得自己真的有煩惱，真的有生死，真的有痛苦。因爲有，馬上就出來一個問題：我該怎麼辦？由此引發無數問題。但如果你壓根就沒生下來過，連生死都沒有，何來煩惱？何來六道？那都是生相宛然的假相，就像旋火輪一樣。這麼一想，你自己就會把想問問題的念頭打消了。

佛陀在《金剛經》裡告訴我們，連修行都是沒事找事。你的身心壓根就不存在，你是身來修還是心來修？如果身來修，它生而無生；如果心來修，連身體都沒有，依附於身體而存在的種種自我妄念更是不存在。你用不存在的身心往哪兒修？修什麼？誰來修？爲什麼修？全天下人都回答不了。

既然「何期自性，本自具足」，那還有必要修嗎？修就是愚昧的表現，越修越愚昧，修得越狠越愚昧。那不修行行不行？佛陀說更不行。不修行，怎麼成佛？那到底是修，還是不修？佛陀說修而無修，無修而修，以不修修，以修不修，此謂之真修。這是金剛般若智慧，不要以爲這是繞口令，這裡面有終極智慧。不要以爲修就能成佛，也不要以爲不修就能成佛。因此佛陀在《金剛經》裡親口說，《金剛經》不是給樂小法者講的，而是給發大乘心、發無上正等正覺心的人講的。

的確如此，佛陀的終極開示和終極教導不是一般人能懂的，但也別作艱難想。其實一點都不難理解，衹是用詞很玄奧，把我們搞得暈頭轉向，領悟道理後就會覺得特別簡單又無限深刻。衹要懂了，一竿子插到底，插到法身圓滿上去，當下法身圓滿。在領悟道理的這一刻，立即就成就了，就這麼快。佛家用了一個比喻，十兩黃金是黃金，一克黃金也是黃金，從金質而言是一樣的。得空性在質量不在數量。衹要我們領悟了一點點，立即全面解脫，如果領悟全部就更好了。在佛陀的開示下，我們瞬間瞥見了空性，就那一瞬間，以恆河沙數的七寶來佈施，其福德都不及於此，無法用語言來形容。那一瞥無比珍貴，相當於黑暗中的一道閃電。我們的人生因爲這一閃而發生了質的變化。如果不是閃電，而是月亮出來了呢？就算不是十五的滿月，哪怕初三的月亮也行，我們這一生就受用無窮，當下覺醒。這就是《金剛經》，金剛摧毀一切，而不被一切摧毀，這就是《金剛經》的鋒利性，立即斬斷六道，立即斬斷輪迴，立即斬斷我執、法執，沒有也不需要過程。對於普通人而言，不是說要有多麼高的基礎，要有多麼長時間的修行，都不需要，衹要我們聽懂了生而無生之理，當下聽懂，當下斬斷。

上文提到的「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」，也可以理解成「過去身不可得，現在身不可得，未來身不可得；過去輪迴不可得，現在輪迴不可得，未來輪迴不可得；過去煩惱不可得，現在煩惱不可得，未來煩惱不可得；過去生死不可得，現在生死不可得，未來生死不可得……」很多都可以往這裡面套。過去別人罵我了，不可得；現在別人罵我了，不可得；未來別人如果再罵我，還是不可得。其實別人罵不著我，因爲我無生，他使勁罵，然後我問他累不累，不累繼續罵，我啥感覺都沒有。爲什麼我啥感覺都沒有？我壓根就無生，他罵誰？罵我的身體嗎？我的身體就沒存在過；罵我的人格和精神嗎？它們也沒存在過。

懂了生而無生之理，我們就能理解達摩大師與梁武帝對話中的深義。梁武帝說：「對朕者何人？」達摩大師說：「不識。」這就是用《金剛經》的義趣在回答。梁武帝把這句話理解成了一種冒犯，所以拂袖而去，不僅沒聽懂，還弄了個誤會。本來達摩大師是想點化梁武帝，沒想到對方不開竅，點化不了，他就離開了。

以上是對「一合相」「生而無生，生相宛然」的詳細論述，這些弄懂了，這一品的經文就好理解了。

「須菩提，若善男子、善女人，以三千大千世界碎爲微塵，於意雲何？是微塵眾寧爲多不？」「三千大千世界」代表著數量極其龐大的世界，現在把它們碎爲微塵，那麼這些微塵多不多？

須菩提言：「甚多，世尊。何以故？若是微塵眾實有者，佛即不說是微塵眾。所以者何？佛說微塵眾即非微塵眾，是名微塵眾。世尊，如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界實有者，即是一合相。如來說一合相，即非一合相，是名一合相。」

這裡用一個最小、一個最大來說明現象世界。其實沒有現象世界，它衹是一種表象、一種外相，乃至於一種錯覺。

第一是微塵，這是從微觀世界來說的。微塵又由更小的微塵組成。如果從空明現的「現」的角度來看，它是般若顯現出來的，這種顯現生而無生，當下即無生，當下即不存在；如果從上文提到的四緣起的角度來看，它還是不存在。也就是說，無論多麼微小、多麼眾多的微塵，都是不存在的。

第二是三千大千世界，這是從宏觀世界來說的。所謂三千大千世界，姑且把它理解成現象世界，這個現象世界是「空明」的變現，本質是空，本質是明。因爲本

質是空，當下即無生，當下即不存在。

「如來說一合相，即非一合相，是名一合相。」一合相無論其小如微塵，大如宇宙，都是「即非一合相，是名一合相」。爲什麼要「是名」呢？這裡面深含辯證法，第一是生而無生，第二是生相宛然，這兩者佛家都是正面肯定的。「如來說一合相」是站在凡夫角度來說，生相宛然有微塵，有三千大千世界。「即非一合相」是站在佛的角度來說，沒有微塵，沒有三千大千世界。但「是名一合相」，又返回凡夫角度來說，真的有相對獨立存在的事物，這就是一個很深的辯證法，就是肯定否定再肯定，否定之否定定律。

「須菩提，一合相者，即是不可說，但凡夫之人貪著其事。」「不可說」並不是真的不可說，而是無處下口。當一個事物處在無生的時候，怎麼描述都是頭上安頭、畫蛇添足，唯一的方法就是心領神會，超越言語。在超越名詞、超越言語中心領神會。「但凡夫之人貪著其事」，「貪著其事」裡包含兩層意思：一是認從微塵到大千世界爲實有；二是由實有而滋生出種種語言、名詞、概念，以描述從微塵到大千世界種種事物，解說它們、講解它們、推理它們、定義它們，還要給它們起種種名字，貼種種標籤，用思維將它們進行種種關聯，這些都是眾生喜歡做的事情，也就是常人所說的推理、構思、邏輯、想像、猜測。推理和構思是對外界的，如果沒有從微塵到大千世界，我們面對的是虛空，也就不可能那麼熱衷於推理和構思。之所以那麼熱衷於推理和構思，是因爲從微塵到大千世界不斷刺激著我們，引發著我們對它們進行推理、構思、想像、猜測，於是經驗世界、經驗智慧、外延真理、形構真理都產生了。

第三十一品 知見不生分

「須菩提，若人言佛說我見、人見、眾生見、壽者見，須菩提，於意云何？是人解我所說義不？」

「不也，世尊，是人不解如來所說義。何以故？世尊說我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。」

「須菩提，發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法，應如是知，如是見，如是信解，不生法相。須菩提，所言法相者，如來說即非法相，是名法相。」

「知見不生分」的「知見」是什麼意思？科學家的推理、猜測、構思、想像、比附（或比照）、邏輯、演繹等等，這些合在一起叫「知見」。所有自然科學得出來的科學結論都是知見。自然科學觀就是知見下產生的種種世界觀、人生觀、物理觀。這一品還是在說我們站在哪個角度看問題。如果站在上帝的角度看問題，沒有任何推理，也不需要任何推理，因爲上帝用的是直覺。簡單地說，上帝不需要知見，上帝要想瞭解事物，直接看，直接聽，直接感知，直接理解，所有事物的真相主動向上帝呈現。般若也同樣不需要知見。

「須菩提，若人言佛說我見、人見、眾生見、壽者見，須菩提，於意云何？是人解我所說義不？」

「不也，世尊，是人不解如來所說義。何以故？世尊說我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。」

這些之前說得很透徹了，不再贅述。

「須菩提，發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法，應如是知，如是見，如是信解，不生法相。須菩提，所言法相者，如來說即非法相，是名法相。」

孔子曾經「刪詩書，定禮樂」，我們這個時代還需要出來第二個孔子「刪詩書，定禮樂」。禮樂定不定暫不說，至少先來「刪詩書」，尤其要刪《金剛經》。《金剛經》太冗贅，若能刪去四分之一到三分之一，會變得更加簡潔、明快、清晰、有力。過去人們把《金剛經》看得太過神聖，這種觀念一直延續到現在。我們需要來一個像孔子那樣敢於大膽挑戰的大英雄，大氣魄地把亂七八糟的內容都刪掉，因爲

這些內容反而把《金剛經》完整的意思沖淡了、擾亂了。人見、我見、眾生見、壽者見……這見、那見，讓我們辨不清方向。

「於一切法，應如是知，如是見，如是信解，不生法相」，建立在無四見、無四相上的知，就是「如是知，如是見，如是信解」。「不生法相」，什麼是法相？就是教導的外相、教導的表象。用現在的話說，就是不要被字面的意思所迷惑。

「所言法相者，如來說即非法相，是名法相」，意思就是我們不要執著於這些法相，要善於超越，要深解義趣，不要從字面上去理解《金剛經》，要得《金剛經》之神、之韻、之靈魂，忘其言語。

第三十二品 應化非真分

「須菩提，若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用佈施，若有善男子、善女人發菩提心者，持於此經乃至四句偈等，受持讀誦，爲人演說，其福勝彼。云何爲人演說，不取於相，如如不動。何以故？一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」

佛說是經已，長老須菩提及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，一切世間天、人、阿修羅，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。

「應化非真分」，「應化」是教化眾生。佛陀真的教化眾生了嗎？沒有。爲什麼？因爲佛陀從來沒有誕生過，眾生也從來沒有誕生過，既然都沒有誕生過，當然就沒有教化。佛陀以從來不教化眾生的方式教化眾生，我們以從來沒有接受過佛陀教化的方式來接受佛陀的教化。要把這個道理說清楚很費勁，怪不得佛陀當年要涅槃。佛陀一輩子以不教化眾生的方式，辛勤地教化眾生；我們一輩子辛苦地學習佛陀的教化，卻沒有接受佛陀的教化。

「須菩提，若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用佈施，若有善男子、善女人發菩提心者，持於此經乃至四句偈等，受持讀誦，爲人演說，其福勝彼。云何爲人演說，不取於相，如如不動。何以故？」

「發菩提心」就是發阿耨多羅三藐三菩提心，「菩提」就是正覺，「菩提」等於阿耨多羅三藐三菩提。

「云何爲人演說，不取於相，如如不動。何以故？」講說者爲何在爲他人受持讀誦、爲人演說的時候，可以做到如如不動，不取於相呢？因爲講說者已經深解生而無生之義趣。

「如如不動」就是定，而且這個定還是「如如」之定。「如如」就是不刻意去定，它自然在定中。如如不动就是如如而定，就是金刚大定，就是安处于无生之理中直至永恒。金刚大定是一切禅定的终极之定、无上之定、大佛顶首之定，比起小禅定高明了不知道多少倍。从此以后我们不需要再学习世间的任何禅修了，因为我们已经从《金刚经》中学到了金刚大定。如果再学别的定，就证明我们没有深解

《金刚经》的义趣。我们应该像须菩提那样痛哭一番，感激涕零，以后就再也不学习任何身心灵课程了，连一般的佛法也可以不用学习了，因为我们已经学到了佛陀的终极智慧，所以一般的小法小术、基础性的佛法、入门性的佛经，都可以不用看了，扰乱心神，浪费时间，浪费精力。

「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」爲什麼它們會擾亂心神，浪費精力？因爲它們都是有爲法。有爲法是無爲法的反面。無爲法建立在無生、無我之上。無爲是有法的。無爲法是什麼？從否定性上講，就是無生、三無。當我們深悟無生之真諦，並深深貫徹之，如是觀之，如是行之，就會出現一個現象——三身朗現。三身朗現有兩種可能：第一種是一次性全部朗現；第二種是次第朗現、次第彰顯。要想讓三身自然、自覺、自發地呈現、彰顯出來，必須保持無生、三無。但我們不要悲觀，好像自己什麼都沒有了，這衹是一面，還有另外一面是我們什麼都有了，從肯定性上講，就是生生不已，呈現不已。

「何其自性，本自具足」是般若本自具足的無窮內涵——真內涵、善內涵、美內涵的全部展現。真、善、美是籠統的說法，真有無窮的形式，善有無窮的形式，美也有無窮的形式。從理論上講，這種無窮的真、無窮的善、無窮的美，像噴泉一般不斷地顯現。顯現不同於創造，創造是從無到有，顯現是從有到有，從潛有到顯有，就像一艘潛水艇，原來潛在海底，現在浮出海面。潛水艇本身沒有變化，但反映在我們的視覺中，這艘潛水艇突然從無到有冒了出來，那衹是一個錯覺。從抽像的有到具體的有，從潛在的有到顯現的有，這衹是狀態的轉換。衹要我們深深地與無生打成一片，三身裡面的無窮內涵——真、善、美就會無窮無盡、無休無止地展現出來。

佛陀經常用浪漫誇張的語言來形容富有，遍地都是金銀珠寶，最有代表性的是西方極樂世界。釋迦牟尼在《阿彌陀經》《觀無量壽經》這兩部與西方極樂世界直接有關的經典中對西方極樂世界有過這樣的描述：凡是人類渴望的它都有，凡是人類不渴望的它都沒有。你不喜歡死，西方極樂世界沒有死；你不喜歡得病，西方極樂世界沒有病；你喜歡黃金，西方極樂世界遍地黃金。好多人都渴望死後去西方極樂世界，因爲所有人類憧憬的、美好的、渴望的事物在西方極樂世界全有，太誘人了。

佛陀用黃金、白銀把若干眾生「勾引」到西方極樂世界去，其實沒有黃金，沒

有白銀，乃至於沒有西方極樂世界。那有什麼？有真、善、美無窮之內涵。釋迦牟尼把抽像的東西具象化，把真、善、美具象化。他所說的黃金、白銀指的是真、善、美，指的是般若內涵的無窮智慧，佛陀將其具象化爲西方極樂世界。不能說它對，也不能說它錯，它既對又錯，既錯又對。錯在我們著實了來看，我們應該浪漫地看，就像用三千大千世界七寶以用佈施，不要把它當真去理解，我們要得其意而忘其言。

但很多人做反了，忘其意而得其言，他們什麼事都不做了，只渴望到西方極樂世界去。我見過很多想要念佛往生的人，啥興趣都沒了，孩子不好好教育，老人不好好奉養，工作不好好幹，只想著到西方極樂世界成佛以後，一展神通，把父母度了，這纔是真孝，或者從西方極樂世界隨便拿一點什麼東西回來給爸媽才叫真孝。他們覺得端一碗水不叫孝，小孝不幹，要幹就幹大孝，因此現在的暫時不孝是爲了以後的大孝。事實上，不孝就是不孝，但他們找了一個神聖的理由，總想著以後怎麼怎麼樣。以後在哪裡？以後就無期了，父母都死了他還一直以後下去，而且他心裡還毫無內疚感，因爲他有一個神聖的理想，表面上看沒盡孝，是爲了將來的大孝。其實這全屬著相，全屬有爲法，全建立在後天的自我之上、自私之上、自戀之上、自迷之上。在這裡，佛陀給出了終極答案：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」真正的極樂世界在哪裡？般若就是極樂世界，得般若就得極樂世界。

事實上，般若無相，法身無相。佛陀是在用一種浪漫的、形象的、誇張的方式向我們講解般若的極樂性。他描述西方極樂世界，其實是爲了形象化講解般若，是爲了讓低劣的眾生和理解力不強的眾生能理解般若的極樂特性。但很多人著實了、著相了，不僅真以爲有西方極樂世界，還一定要往生到那裡去。他們因爲貪戀西方極樂世界，不斷地對這個世界做減法，對西方極樂世界做加法，對這個世界什麼都沒興趣，有些人甚至極端到連交朋友都沒興趣，一個人在家念阿彌陀佛，把正常人的社會生活全部減掉，成了孤家寡人，因爲他們認爲這個世界分散了自己太多的精神和精力，他們要集中精神和精力把自己移到西方極樂世界去。他們的這種做法和想法完全曲解了佛陀的良苦用心。佛陀之所以講西方極樂世界，是爲了讓我們得意忘言，借假悟真，借有相悟無相。佛陀真的拿眾生沒辦法：講抽像了，他們理解力有限；講具體了，用形象化、擬人化、浪漫化、小說化的形式講，他們又著相了。

爲什麼我們敢肯定佛陀講各方淨土和極樂世界是爲了讓我們借有形悟無形，借

具象悟抽像，借言語悟內涵呢？依據就是《金剛經》的這句話：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」把這句話好好領悟了，我們就不會再渴望往生極樂世界，只渴望悟透自家的無生之理，悟透無生的時候當下即是極樂，一切皆是夢幻，應作如是觀。這句話是佛陀對這本經典的最後總結。

佛的解脫是智慧的解脫，不是執著的解脫，執著衹能讓我們背道而馳。一切有爲，一切後天的造作，全部是夢幻泡影，自生、自然而來的纔是真實的。怎樣才能讓事物自然而來？做到無我、無爲、無執，自然呈現出來三身及三身的客體化存在。三身的客體化存在就是淨土，報身有報身淨土，化身有化身淨土，法身有法身淨土。這樣的淨土屬於自己的淨土，屬於真實的淨土，它不是黃金鋪地，而是真善美的化身。

「佛說是經已，長老須菩提及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，一切世間天、人、阿修羅，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。」最後這一段是佛經的套話，講經結尾大致都如此。比丘是佛陀的一千二百五十常隨眾；比丘尼是女性出家人；優婆塞、優婆夷是梵語音譯，優婆塞是未出家的男性居士，優婆夷是未出家的女性弟子；「天」指天道，「人」指人道，「阿修羅」指阿修羅道，「一切世間天、人、阿修羅」指三善道的眾生。「聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行」，值得一說的是「信受奉行」：「信」是信任，「受」是傳承，「奉」是實踐，「行」是落實，落實到言談舉止之中謂之「行」，合在一起稱「信受奉行」。佛陀所有的教導最後都要落到信受奉行上。沒有信受奉行，之前的學習和討論全是廢話，全是戲論。怎樣才能讓它不成爲戲論，唯一的辦法是如是信，如是受，如是奉，如是行。

「如是」就是如其所是，不自作聰明，不自以爲是，不夾雜任何私人觀點、私人意思，佛陀怎麼教導，我就怎麼做，不越出佛陀的教導半步，完全把佛陀的教導接受消化掉，通過身心體會出來、活出來。

把《金剛經》活出來就是信受奉行，既很難也很易。對於某些自我深重的人來說很難，對於越來越無我的人來說理應如此，何難之有。春來草自青，何難之有？春來百花開，何難之有？到底是困難還是不困難，與我們的自我深不深重直接相關。

後記：成佛之後做什麼？

《金剛經》到這裡就解說結束了。或許你還有一些問題要問，我回答也行，不回答也行，套用《金剛經》的話：你以不問的方式提問，我以不回答的方式回答。我姑且認爲你已經問過了，你姑且以爲我已經回答了。這既是一個玩笑，也是一個事實：你確實以不問的方式提問，我真的以不回答的方式回答。

天下的問題永遠是問不完的，你以爲今天我把你要問的問題回答完了，就天下太平了？不是的。明天你肯定又會生出一些問題，我還要再接著回答，這就成了人在太陽下躲影子，永遠躲不過去。你走多快，影子就走多快，如影隨形。本來無生，何來問題？所有的問題都是問題宛然，衹是看上去像問題，其實不是問題，沒有問題。

你所問的問題從來就沒有誕生過——現在沒有誕生過，以後也不會誕生，這個世界上就沒有任何問題。既然沒有問題，何來回答？我衹能以不答的形式答，你慢慢去領悟，一開百開，一悟百悟，一通百通。無論在哪一點上，一旦領悟進般若，與般若打成一片，所有問題都將勢如破竹，全部瓦解。如果沒有這樣的領悟，哪怕如閃電般一瞬間的領悟都沒有，我永遠回答不完你的問題。因爲你就是問題的製造者，你衹要活著，你活一天，就會製造一天的問題，一天一天就會有無休無止的問題。要想解決無休無止地問和無休無止地答，唯一的辦法就是讓你徹底「死」去，從此天下太平，再也沒有問題了。

得《金剛經》者得佛心，得佛頂智慧。佛心、佛頂你都得了，還有什麼問題可問？佛陀從來不問問題，爲什麼我們有一堆問題，因爲我們不能如理、如法、如是觀。衹要能如是觀，世間就沒有任何問題了。我們就生活在無事之中，我們就是無事之人。無事之人沒有問題，也不渴望獲得答案。這是一個辯證法，當我們真正認識到無生，把無生貫徹下去，住在無生的時候，我們的智慧就像六祖慧能那樣「自心常生智慧」，真、善、美會不斷顯化出來，三身會顯化出來。上帝也沒有問題，也不需要問任何問題。如果我們悟入了上帝之境，就擁有上帝般的見、上帝般的聞、上帝般的覺知、上帝般的直覺，一切問題的真相會自覺、自願、自發地呈現在我們的眼前或心中，我們會像上帝那樣沒有問題可問。

獲得般若智慧後，剩下的是經驗世界的問題，成佛並未解決經驗世界的問題。對佛來講，經驗世界又是一個全新的、陌生的世界。我們現在在經驗世界中游刃有餘，但對般若世界、生命世界很陌生。佛陀正好反過來，對生命世界的細節和角落無所不知、無所不曉，但在經驗世界，就像到了陌生的國度，衣食住行什麼都不懂，都要學習。

從人文角度講（不從自然科學角度講），在經驗世界領域做得最好、觀察得最透的是儒家文化。我們成佛的時候，就是儒家開始發揮作用的時候。佛家的終點就是成佛，而儒家更高明，儒家是建立在佛的頭頂之上的一門學問，因爲佛家的終點是儒家的起點。

成佛之後事情並未結束，還早著呢！齊家、治國、平天下，都需要深入學習。孔子深通此道，儒家可以在歷史中實現三不朽——立德、立功、立言。如何在人世間建立三不朽？即如何立德？如何立功？如何立言？如何成爲歷史上不朽的偉人？佛陀衹是在生命世界中不朽的偉人，不是人世間歷史上不朽的偉人，他不懂如何在人類的歷史中獲得不朽，他還要學習齊家之道、治國之道、經世致用之道，這得跟儒家學習。所以，儒家跟佛家有某種貫通之處，有某種啟接之處，不是橫向比較，是啟接，這是東方的一大門學問。《金剛經》講完了，佛家講完了，就應該講儒學。

佛家完全是內聖之道，沒有外王之道；儒家除了內聖之道，還有外王之道。衹是儒家在內聖上的研究不如佛家通透、完整、清晰、明朗。因此，佛家談內聖天下第一，儒家基於內聖上的外王天下第一，無出其右者。注意，儒家的外王是基於內聖之上的外王，不是基於凡夫之上的外王。如何基於內聖實現外王，儒家對這門學問頗有研究。這恰恰是佛家的短板，佛家的最高境界就是成佛，那成佛以後怎麼辦？像釋迦牟尼最初那樣，成佛後馬上就準備涅槃嗎？不涅槃怎麼辦？如果30歲成佛，最後活到100歲，中間70年怎麼辦？這70年對內已經無事可幹，對外又不懂。不要以爲這不是個問題，這是個很重要的問題。

佛家採用的辦法是閉關，在山裡找個房子虛耗一生，這不是個好辦法。聖人虛度光陰，豈不是人類的一大損失？凡夫多活兩天和少活兩天其實沒什麼大的區別，但佛就不一樣了，佛的價值和意義太重要了，他們如果浪費光陰，那是全三千大千世界的損失，是用恆河沙數都算不過來的損失。如何引導佛陀在人世間建立三不朽，建立修齊治平之道，沒有儒家不行。很多學佛的人藐視儒家，覺得「我說的你都不

懂，你的思想還幼稚著呢，你還在法相上做文章，你還執迷於我相、人相、眾生相、壽者相，沒共同語言沒法說」。其實對有高深造詣之人講儒家，他們無不有心胸豁然開朗、打開嶄新世界之感。能夠點化高僧的人歷代都很少，現在有能力對高僧普及儒學的人就更少了。一般的人高僧瞧不上，所以如何進一步用儒家思想點化、指引歷代開悟的人，這是一個歷史性的問題。不光這個時代，歷史上從佛家傳到中國以後，「成佛以後做什麼」這個問題就隨之出現。這個問題需要佛家跟儒家啟接，但一直沒有啟接上，所以此問題在當代依然存在。

如何打通儒佛兩家，使之相得益彰、相互促進，共建文明繁榮的地球，這是一個歷史性的大問題。過去的人沒有解決好這個問題，到了我們這個時代要解決好，這就需要我們這一代人進一步來完成，至少我們要看到問題在哪兒。一旦發現問題，離解決問題就不遠了。難的是發現不了問題，如果連問題都沒發現，當然談不上解決問題了。

過去沒有發現這個問題，學佛的人認爲成佛就到了極點，就可以畫句號了。這個句號畫得有點早了，很多人把成佛理解成終點，其實成佛以後大有事情可爲，大有事情可做。成佛不是人生的結束，成佛是人生纔剛剛開始！

附 錄

金剛般若波羅密經

姚秦 三藏法師 鳩摩羅什 譯

第一品 法會因由分

如是我闻：一时，佛在舍卫国祇树给孤独园，与大比丘众千二百五十人俱。尔时，世尊食时着衣持钵，入舍卫大城乞食。于其城中次第乞已，还至本处。饭食讫，收衣钵，洗足已，敷座而坐。

第二品 善現啟請分

時，長老須菩提在大眾中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：「希有，世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。世尊，善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住？云何降伏其心？」

佛言：「善哉！善哉！須菩提，如汝所說，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。汝今諦聽，當爲汝說。善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」

「唯然，世尊。願樂欲聞。」

第三品 大乘正宗分

佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：所有一切眾生之類，若卵生，若胎生，若濕生，若化生；若有色，若無色；若有想，若無想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」

第四品 妙行無住分

「復次，須菩提，菩薩於法應無所住，行於佈施。所謂不住色佈施，不住聲、

香、味、觸、法佈施。須菩提，菩薩應如是佈施，不住於相。何以故？若菩薩不住相佈施，其福德不可思量。須菩提，於意云何？東方虛空可思量不？」

「不也，世尊。」

「須菩提，南、西、北方、四維、上下虛空可思量不？」

「不也，世尊。」

「須菩提，菩薩無住相佈施，福德亦復如是不可思量。須菩提，菩薩但應如所教住。」

第五品 如理實見分

「須菩提，於意云何？可以身相見如來不？」

「不也，世尊。不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相即非身相。」

佛告須菩提：「凡所有相皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」

第六品 正信希有分

須菩提白佛言：「世尊，頗有眾生得聞如是言說章句，生實信不？」

佛告須菩提：「莫作是說。如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此爲實。當知是人不於一佛二佛三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根。聞是章句乃至一念生淨信者。須菩提，如來悉知悉見，是諸眾生得如是無量福德。何以故？是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相亦無非法相。何以故？是諸眾生，若心取相，則爲著我、人、眾生、壽者；若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者，是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說汝等比丘知我說法如筏喻者。法尚應捨，何況非法。」

第七品 無得無說分

「須菩提，於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？」

須菩提言：「如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。何以故？如來所說法皆不可取，不可說，非法、非非法。所以者何？一切聖賢皆以無爲法而有差別。」

第八品 依法出生分

「須菩提，於意云何？若人滿三千大千世界七寶，以用佈施，是人所得福德寧爲多不？」須菩提言：「甚多，世尊。何以故？是福德即非福德性，是故如來說福德多。」

「若復有人於此經中，受持乃至四句偈等，爲他人說，其福勝彼。何以故？須菩提，一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。須菩提，所謂佛法者即非佛法。」

第九品 一相無相分

「須菩提，於意云何？須陀洹能作是念，我得須陀洹果不？」

須菩提言：「不也，世尊。何以故？須陀洹名爲入流，而無所入，不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹。」

「須菩提，於意云何？斯陀含能作是念，我得斯陀含果不？」

須菩提言：「不也，世尊。何以故？斯陀含名一往來，而實無往來，是名斯陀含。」

「須菩提，於意云何？阿那含能作是念，我得阿那含果不？」

須菩提言：「不也，世尊。何以故？阿那含名爲不來，而實無不來，是故名阿那含。」

「須菩提，於意云何？阿羅漢能作是念，我得阿羅漢道不？」

須菩提言：「不也，世尊。何以故？實無有法名阿羅漢。世尊，若阿羅漢作是念，我得阿羅漢道，即爲著我、人、眾生、壽者。世尊，佛說我得無諍三昧，人中最爲第一，是第一離欲阿羅漢。世尊，我不作是念，我是離欲阿羅漢。世尊，我若

作是念，我得阿羅漢道，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。以須菩提實無所行，而名須菩提，是樂阿蘭那行。」

第十品 莊嚴淨土分

佛告須菩提：「於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不？」

「不也，世尊。如來在然燈佛所，於法實無所得。」

「須菩提，於意云何？菩薩莊嚴佛土不？」

「不也，世尊。何以故？莊嚴佛土者則非莊嚴，是名莊嚴。」

「是故，須菩提，諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。須菩提，譬如有人身如須彌山王，於意云何？是身爲大不？」

須菩提言：「甚大，世尊。何以故？佛說非身是名大身。」

第十一品 無爲福勝分

「須菩提，如恆河中所有沙數，如是沙等恆河，於意云何？是諸恆河沙寧爲多不？」

須菩提言：「甚多，世尊。但諸恆河尚多無數，何況其沙！」

「須菩提，我今實言告汝：若有善男子、善女人，以七寶滿爾所恆河沙數三千大千世界，以用佈施，得福多不？」

須菩提言：「甚多，世尊。」

佛告須菩提：「若善男子、善女人，於此經中乃至受持四句偈等，爲他人說，而此福德勝前福德。」

第十二品 尊重正教分

「復次，須菩提，隨說是經乃至四句偈等，當知此處一切世間天、人、阿修羅，皆應供養如佛塔廟，何況有人盡能受持、讀誦。須菩提，當知是人成就最上第一希

有之法。若是經典所在之處，即爲有佛，若尊重弟子。」

第十三品 如法受持分

爾時，須菩提白佛言：「世尊，當何名此經？我等云何奉持？」

佛告須菩提：「是經名爲《金剛般若波羅密》，以是名字，汝當奉持。所以者何？須菩提，佛說般若波羅密，即非般若波羅密，是名般若波羅密。須菩提，於意云何？如來有所說法不？」

須菩提白佛言：「世尊，如來無所說。」

「須菩提，於意云何？三千大千世界所有微塵，是爲多不？」

須菩提言：「甚多，世尊。」

「須菩提，諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。如來說世界非世界，是名世界。須菩提，於意云何？可以三十二相見如來不？」

「不也，世尊。不可以三十二相得見如來，何以故？如來說三十二相即是非相，是名三十二相。」

「須菩提，若有善男子、善女人，以恆河沙等身命佈施，若復有人，於此經中乃至受持四句偈等，爲他人說，其福甚多。」

第十四品 離相寂滅分

爾時，須菩提聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣而白佛言：「希有，世尊。佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經。世尊，若復有人得聞是經，信心清淨，即生實相，當知是人成就第一希有功德。世尊，是實相者，即是非相，是故如來說名實相。世尊，我今得聞如是經典，信解受持不足爲難。若當來世後五百歲，其有眾生得聞是經，信解受持，是人即爲第一希有。何以故？此人無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。所以者何？我相即是非相，人相、眾生相、壽者相即是非相。何以故？離一切諸相即名諸佛。」

佛告須菩提：「如是，如是。若復有人得聞是經，不驚不怖不畏，當知是人甚

爲希有。何以故？須菩提，如來說第一波羅密，即非第一波羅密，是名第一波羅密。

「須菩提，忍辱波羅密，如來說非忍辱波羅密，是名忍辱波羅密。何以故？須菩提，如我昔爲歌利王割截身體，我於爾時無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生嗔恨。

「須菩提，又念過去於五百世作忍辱僊人，於爾所世無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。是故，須菩提，菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心。若心有住，即爲非住。是故，佛說菩薩心不應住色佈施。須菩提，菩薩爲利益一切眾生故，應如是佈施。如來說一切諸相即是非相，又說一切眾生即非眾生。

「須菩提，如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者。須菩提，如來所得法，此法無實無虛。須菩提，若菩薩心住於法而行佈施，如人入暗即無所見。若菩薩心不住法而行佈施，如人有目，日光明照，見種種色。

「須菩提，當來之世，若有善男子、善女人，能於此經受持讀誦，即爲如來以佛智慧悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。」

第十五品 持經功德分

「須菩提，若有善男子、善女人，初日分以恆河沙等身佈施，中日分復以恆河沙等身佈施，後日分亦以恆河沙等身佈施，如是無量百千萬億劫以身佈施。若復有人聞此經典，信心不逆，其福勝彼，何況書寫、受持、讀誦、爲人解說！

「須菩提，以要言之，是經有不可思議、不可稱量無邊功德。如來爲發大乘者說，爲發最上乘者說。若有人能受持、讀誦、廣爲人說，如來悉知是人，悉見是人，皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。如是人等，即爲荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。何以故？須菩提，若樂小法者，著我見、人見、眾生見、壽者見，則於此經不能聽受、讀誦、爲人解說。

「須菩提，在在處處，若有此經，一切世間天、人、阿修羅所應供養，當知此處即爲是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處。」

第十六品 能淨業障分

「復次，須菩提，善男子、善女人受持讀誦此經，若爲人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則爲消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。

「須菩提，我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他諸佛，悉皆供養承事無空過者。若復有人於後末世，能受持讀誦此經所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分乃至算數、譬喻所不能及。

「須菩提，若善男子、善女人於後末世，有受持讀誦此經，所得功德，我若具說者，或有人聞心則狂亂，狐疑不信。須菩提，當知是經義不可思議，果報亦不可思議。」

第十七品 究竟無我分

爾時，須菩提白佛言：「世尊，善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住？云何降伏其心？」

佛告須菩提：「善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心。我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。所以者何？須菩提，實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。須菩提，於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？」

「不也，世尊。如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。」

佛言：「如是如是。須菩提，實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我授記，汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作是言，汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。何以故？如來者，即諸法如義。若有人言如來得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提，實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。

「須菩提，如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛。是故如來說一切法皆是佛法。須菩提，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。須菩提，譬如

人身長大。」

須菩提言：「世尊，如來說人身長大則爲非大身，是名大身。」

「須菩提，菩薩亦如是。若作是言，我當滅度無量眾生，即不名菩薩。何以故？須菩提，實無有法名爲菩薩。是故佛說一切法無我、無人、無眾生、無壽者。須菩提，若菩薩作是言，我當莊嚴佛土，是不名菩薩。何以故？如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。須菩提，若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。」

第十八品 一體同觀分

「須菩提，於意云何？如來有肉眼不？」

「如是，世尊，如來有肉眼。」

「須菩提，於意云何？如來有天眼不？」

「如是，世尊，如來有天眼。」

「須菩提，於意云何？如來有慧眼不？」

「如是，世尊，如來有慧眼。」

「須菩提，於意云何？如來有法眼不？」

「如是，世尊，如來有法眼。」

「須菩提，於意云何？如來有佛眼不？」

「如是，世尊，如來有佛眼。」

「須菩提，於意云何？如恆河中所有沙，佛說是沙不？」

「如是，世尊，如來說是沙。」

「須菩提，於意云何？如一恆河中所有沙，有如是沙等恆河，是諸恆河所有沙數佛世界，如是寧爲多不？」

「甚多，世尊。」

佛告須菩提：「爾所國土中所有眾生，若干種心如來悉知。何以故？如來說諸心皆爲非心，是名爲心。所以者何？須菩提，過去心不可得，現在心不可得，未來

心不可得。」

第十九品 法界通化分

「須菩提，於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用佈施，是人以是因緣得福多不？」

「如是，世尊，此人以是因緣得福甚多。」

「須菩提，若福德有實，如來不說得福德多。以福德無故，如來說得福德多。」

第二十品 離色離相分

須菩提，於意云何？佛可以具足色身見不？」

「不也，世尊，如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。」

「須菩提，於意云何？如來可以具足諸相見不？」

「不也，世尊。如來不應以具足諸相見。何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」

第二十一品 非說所說分

「須菩提，汝勿謂如來作是念，我當有所說法，莫作是念。何以故？若人言如來有所說法即爲謗佛，不能解我所說故。須菩提，說法者無法可說，是名說法。」

爾時，慧命須菩提白佛言：「世尊，頗有眾生於未來世聞說是法，生信心不？」

佛言：「須菩提，彼非眾生非不眾生。何以故？須菩提，眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」

第二十二品 無法可得分

須菩提白佛言：「世尊，佛得阿耨多羅三藐三菩提，爲無所得耶？」

佛言：「如是如是。須菩提，我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。」

第二十三品 淨心行善分

「復次，須菩提，是法平等無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無眾生、無壽者修一切善法，即得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，所言善法者，如來說即非善法，是名善法。」

第二十四品 福智無比分

「須菩提，若三千大千世界中所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用佈施。若人以此般若波羅密經乃至四句偈等，受持讀誦，為他人說，於前福德百分不及一，百千萬億分乃至算數、譬喻所不能及。」

第二十五品 化無所化分

「須菩提，于意云何？汝等勿謂如来作是念，我当度众生。须菩提，莫作是念。何以故？实无有众生如来度者，若有众生如来度者，如来则有我、人、众生、寿者。

「須菩提，如來說有我者，即非有我，而凡夫之人以為有我。須菩提，凡夫者，如來說即非凡夫，是名凡夫。」

第二十六品 法身非相分

「須菩提，於意云何？可以三十二相觀如來不？」

須菩提言：「如是如是，以三十二相觀如來。」

佛言：「須菩提，若以三十二相觀如來者，轉輪聖王即是如來。」

須菩提白佛言：「世尊，如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。」

爾時，世尊而說偈言：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」

第二十七品 無斷無滅分

「須菩提，汝若作是念，如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，莫作是念，如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，汝若作是念，發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅，莫作是念。何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。」

第二十八品 不受不貪分

「須菩提，若菩薩以滿恆河沙等世界七寶持用佈施，若復有人知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德。何以故？須菩提，以諸菩薩不受福德故。」

須菩提白佛言：「世尊，云何菩薩不受福德？」

「須菩提，菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。」

第二十九品 威儀寂靜分

「須菩提，若有人言如來若來，若去，若坐，若臥，是人不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」

第三十品 一合理相分

「須菩提，若善男子、善女人，以三千大千世界碎爲微塵，於意云何？是微塵眾寧爲多不？」

須菩提言：「甚多，世尊。何以故？若是微塵眾實有者，佛即不說是微塵眾。所以者何？佛說微塵眾即非微塵眾，是名微塵眾。世尊，如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界實有者，即是一合相。如來說一合相，即非一合相，是名一合相。」

「須菩提，一合相者，即是不可說，但凡夫之人貪著其事。」

第三十一品 知見不生分

「須菩提，若人言佛說我見、人見、眾生見、壽者見，須菩提，於意云何？是人解我所說義不？」

「不也，世尊，是人不解如來所說義。何以故？世尊說我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。」

「須菩提，發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法，應如是知，如是見，如是信解，不生法相。須菩提，所言法相者，如來說即非法相，是名法相。」

第三十二品 應化非真分

「須菩提，若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用佈施，若有善男子、善女人發菩提心者，持於此經乃至四句偈等，受持讀誦，爲人演說，其福勝彼。云何爲人演說，不取於相，如如不動。何以故？一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」

佛說是經已，長老須菩提及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，一切世間天、人、阿修羅，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。

參考文獻

[1] 多羅那他.印度佛教史[M].王沂暖，翻譯.蘭州：西北民族學院研究所，1981.

[2] 季羨林.原始佛教的語言問題[M].北京：中國社會科學出版社，1985.

[3] 林承節.印度史[M].北京：人民出版社，2004.

[4] 釋慧皎.高僧傳[M].朱恆夫，王學鈞，趙益，註譯. 西安：陝西人民出版社，2013.

[5] 湯用彤.漢魏兩晉南北朝佛教史[M].北京：商務印書館，2015.

[6] 孫晶.印度六派哲學[M].北京：中國社會科學出版社，2015.

[7] 潘麟.《瑜伽經》直解[M].北京：中央編譯出版社，2017.

[8] 六祖慧能.六祖壇經[M].陳秋平，譯註.北京：中華書局，2010.

[9] 楊伯峻.論語譯註[M].北京：中華書局，2009.

[10] 陳鼓應.莊子今注今譯[M].北京：中華書局，2016.

[11] 雍正敕修.乾隆大藏經[M].安陽：中國書店，2009.

[12] 潘麟.《大學》廣義[M].上海：復旦大學出版社，2015.

[13] 胡適.白話文學史[M].北京：北京大學出版社，2014.

[14] 普濟.五燈會元[M].蘇淵雷，點校.北京：中華書局，1984.

[15] 陳鼓應.老子今注今譯[M].北京：商務印書館，2003.

[16] 楊伯峻.孟子譯註[M].北京：中華書局，2012.

[17] 朱熹.四書章句集註[M].北京：中華書局，2003.

[18] 玄奘，辯機.大唐西域記[M].范祥雍，匯校.上海：上海古籍出版社，2011.

[19] 凱倫·阿姆斯特朗.軸心時代[M].孫艷燕，白彥兵，譯.海口：海南出版社，2010.

[20] 紐修堪布蔣揚多傑.大圓滿傳承源流藍寶石[M].耶謝桑波仁波切，譯.台北：圓慧文化事業有限公司，2016.

[21] 鳩摩羅什.龍樹菩薩傳.[M]//乾隆大藏經：西土聖賢譔集.安陽：中國書店，2009.

[22] 周易今注今譯[M].陳鼓應，趙建偉，註譯.北京：中華書局，2015.

[23] 潘麟.皇冠瑜伽——從身心健康到生命覺醒[M].合肥：黃山書社，2012.

[24] 新興縣地方誌編纂委員會.新興縣誌[M].廣州：廣東人民出版社，1993.

[25] 梁漱溟.梁漱溟全集[M].濟南：山東人民出版社，2010.

[26] 史記卷四十七：孔子世家第十七[M]//史記：第六冊.北京：中華書局，2014.

[27] 楊伯峻.論語譯註[M].北京：中華書局，2009.

[28] 王先慎.韓非子集解[M].北京：中華書局，2013.

[29] 凱倫·阿姆斯特朗.佛陀[M].賢祥，譯.北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014.